U N I V E R S I D A D D E N A V A R R A

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Juan José SANGUINETI CAVALIERI

LA ESTRUCTURA DEL COSMOS SEGUN SANTO TOMAS

Tesis Doctoral dirigida

por el Prof. Dr. D. Alejandro Llano Cifuentes

PAMPLONA 1980

Juan José Sanguineti

INDICE

Pág.

INTRODUCCION

I. Objeto del trabajo

En la filosofía de Santo Tomás late un profundo sentido de síntesis, una intuición concreta de las relaciones entre las cosas. Su doctrina domina el amplio cuadro de conjunto y a la vez desciende al análisis preciso de los detalles. Esto es lo que la constituye con el más pleno derecho como una filosofía del universo.

El tema del mundo no suele ser considerado por los divulgadores más conocidos del corpus thomisticum. Lo encontramos no raramente relegado a un capítulo final de la teodicea, más bien al margen de la atención de esta rama de la filosofía. Por otro lado, cuando se estudian campos concretos de la realidad (cosmología, psicología) el tema tampoco aparece claramente; en algunos casos se trata con brevedad al final de la cosmología, al afrontar los problemas de la finitud o infinitud del mundo y su extensión en el tiempo.

Hace falta un tratamiento del tema del universo no sólo a nivel cosmológico, sino metafísico. La metafísica que estudia la estructura de los entes, y asciende al conocimiento del Ser por esencia, que es Dios y el Creador, debería conceder un capítulo importante a esta cuestión de máximo interés. Pensamos que este estudio pertenece por su naturaleza a la metafísica, pero que al mismo tiempo se sitúa como introducción para el análisis sectorial del mundo de la naturaleza y del mundo humano. En otras palabras, este estudio vendría a ser como un puente entre la metafísica fundamental y las ramas de la filosofía que se detienen a considerar las grandes parcelas del universo.

Consideramos igualmente que es imprescindible este capítulo de la filosofía para una visión completa de la realidad, y que es relativamente independiente de los datos científicos sobre el universo, que en todo caso tienen más repercusiones en la cosmología o filosofía de la naturaleza. Además, este estudio puede arrojar bastante luz a las restantes ramas de la filosofía. Nos parece también que tiene gran interés en la actualidad, por cuanto casi todas las orientaciones de la filosofía moderna encaran directamente el tema del mundo.

Respecto al método que seguiremos, aclaramos que es nuestro propósito recoger y elaborar la doctrina de Santo Tomás, no al modo de un estudio histórico-cultural, sino por su propio contenido de verdad y de fuerza de convicción. Por lo tanto, dejamos de lado todo lo que a nuestro juicio dependa en sus obras de criterios científicos antiguos que hoy se hayan demostrado inválidos. No nos interesa la imagen astronómica que Santo Tomás tenía del mundo, sino su metafísica del universo, que nos parece independiente de esa imagen astronómica.

Esto no quita importancia a la necesaria correspondencia entre una filosofía del mundo y su adecuada base cosmológica, sin la cual el tema del universo quedaría muy abs

tracto. En Santo Tomás esa correspondencia existía pacíficamente, pero actualmente el distanciamiento entre la filosofía y las ciencias ha creado al respecto numerosas cuestiones aún no resueltas. Con este trabajo esperamos facilitar en algo la larga tarea de subsanar estas deficiencias.

Santo Tomás no posee un estudio propio y sistemático sobre el orden del universo. Este debe entresacarse de sus obras, en las que salen con frecuencia consideraciones sobre la creación, los grados de ser, el orden del mundo, las relaciones activas entre los entes, etc. El comentario al De Caelo et Mundo no es la fuente principal, por cuanto este libro afronta la cuestión del universo desde una perspectiva astronómica. Por eso utilizaremos todas las obras del Aquinate; hemos acudido a ellas preferentemente en los sitios donde se habla de la creación, la providencia, el fin del universo, y cuestiones análogas. Si tuviéramos que indicar una obra concreta en la que se manifiesta una visión continua y profunda del universo en su conjunto y de la relación entre todos los seres, designaríamos el comentario al De Divinis Nominibus de Dionisio.

Las fuentes de Santo Tomás para nuestro tema son las de su doctrina filosófica general. Pero como es lógico, para su visión del mundo diríamos que es más preponderante el influjo del neoplatonismo cristiano (de ahí precisamente la referencia que hemos hecho a la obra del Pseudo-Dionisio). Interviene también la filosofía de Aristóteles -especialmente la célebre última lección del libro XII de la Metafísica-, más para los análisis concretos que para una síntesis acerca del mundo. Claro está que las coordenadas fundamentales, en este tema mucho más que en otros, le vienen dadas al Doctor Angélico de la tradición de los grandes doctores cristianos.

Seguiremos como método expositivo la presentación de textos tomistas, traducidos no siempre literalmente, en el contexto de una sistematización doctrinal y no como mero es-

tudio exegético del párrafo citado, salvo casos en que la exégesis sea necesaria. No utilizamos estas citas tanto como criterio de autoridad científica, sino más bien para conocer con certeza el pensamiento de Tomás de Aquino, y en función de un análisis real de las cosas. Nuestro principal trabajo ha consistido en la selección de esos textos, que de por sí se cuentan por millares, y en su elaboración ordenada, haciéndolos jugar en medio de los interrogantes actuales.

Adelantamos que la idea fundamental de estas páginas es que el universo se entiende en su más íntima armonía mediante el concepto de orden. En la filosofía moderna, la orientación estructuralista parece haber acentuado la importancia del orden como conjunto de relaciones. Pero en los análisis estructurales con frecuencia ha faltado un principium ordinis, y por eso el descubrimiento de los nexos y dependencias se ha multiplicado al infinito sin resolverse de raíz. De ahí la necesidad de abordar filosóficamente el problema del orden. Consideramos que este estudio puede contribuir a dar una imagen metafísica del universo, tan necesaria en una época en la que predomina unilateralmente la imagen científica del mundo.

II. Líneas históricas

A lo largo de la historia, los hombres han estudiado los grandes problemas del universo, enfrentándose ante el mundo con muy diversas actitudes. Resulta arduo sintetizar esta complejísima variedad de aspectos, si se quiere evitar la pérdida de los matices. No siendo histórico nuestro estudio, bastará esbozar someramente las diversas concepciones del universo en las etapas fundamentales de nuestra civilización.

En la antigüedad clásica el hombre se siente parte del universo y del orden de los procesos cósmicos. Este orden

se desenvuelve conforme a una ley inmanente que regula los cambios y las generaciones, reduciendo la multiplicidad de los fenómenos a la unidad del cosmos. Así ocurre con el Lógos de Heráclito y de los estoicos. En el mundo todo está regulado o medido por esa regla o Razón. El hombre participa con su ratio de esa ley suprema, y debe realizar en su microcosmos el orden universal, para lo cual debe vencer sus principios de destrucción, dominando la irracionalidad de las pasiones. Esta visión corresponde esencialmente a la filosofía estoica, que tuvo gran raigambre popular, y que más que ninguna otra presintió la íntima armonía entre el cosmos general y el microcosmos humano.

La línea platónica, de origen órfico-pitagórico, quiere que el hombre salte al mundo celeste, perfecto y puro, franqueando todas las barreras que encuentra en el mundo sensible y en el cuerpo. El mundo se divide en sensible e inteligible, y la meta es acceder a este último, para contemplarlo en su eterna perfección y belleza. Intermediaria entre esos mundos es la región de las almas, que dan vigor y movimiento a los cuerpos, pero tienden a liberarse de ellos para contemplar la verdad supramundana. El neoplatonismo continúa esta dirección, acentuando la idea de que el mundo sensible es una degradación, una última emanación de las supremas hipóstasis (Ser, Vida, Inteligencia). El universo es un encadenamiento de "descensos" a partir del Uno; en cada descenso se va perdiendo intensidad, simplicidad: el ser se va degradando, como una evolución invertida. Aristóteles en este sentido es un derivado platónico: en vez del mundo inteligible de las Ideas, introduce el perfecto Cielo con sus esferas móviles, impulsadas por las series de Inteligencias o Substancias separadas. Al hombre se le presenta el panorama de elevarse a ese ámbito supremo de contemplación.

En esta cosmovisión el universo celeste desempeña un papel muy importante. El cielo impresiona por su orden matemático, mucho más que la tierra; el cielo astronómico, poblado de almas e intelectos, se concibe como lugar de lo

perfecto, vital y purificado. Para explicar su armonía surge la hipótesis del Gran Viviente y el Anima Mundi. La tierra, el mundo inferior de la generación y corrupción, está situada en el centro de la esfera universal, el sitio de lo más imperfecto. La tierra se limita a padecer el influjo benéfico de los astros ingénitos e incorruptibles. El mundo finito, formado y perfecto, vuelve sobre sí mismo en un ciclo eterno.

En la época cristiana el cambio en esta materia es radical. El mundo en su totalidad es creado de la nada directamente por Dios. Todo el universo aparece afectado por una indigencia metafísica, vertibilis in nihilum ante la potencia del Creador. Las sugerencias panteístas del paganismo se destruyen, y la superioridad clásica de los cielos queda considerablemente mermada ante la trascendencia de Dios. La polaridad esencial no es ya la de mundo sensible e inteligible, sino la de universo creado y Dios. El mundo se contempla más unitariamente, pues todo él posee el rasgo esencial de la criatura. El universo es ahora el conjunto armonioso de las criaturas, con un curso lineal que va desde un origen en el tiempo hasta un final en el que será transfigurado.

La renovación metafísica conlleva la elevación de la moral. Frente a la antigua ética radicada en la naturaleza o en la razón, se establece una moral trascendente cuyo fin último es la gloria de Dios, y cuya norma suprema es la Sabiduría divina en su gobierno del mundo. Las líneas de trascendencia platónica, intelectualistas e inficionadas por la astrología, se superan inconmensurablemente, pues trascender el mundo significa llegar al Principio que ha creado el mundo. El mal por excelencia es el pecado, la separación de la Voluntad divina, y el peor de los pecados no es el desorden de la sensibilidad respecto de la razón, sino de la razón respecto de Dios.

La situación del hombre en el mundo se ve también ba-

jo una nueva perspectiva. El cristianismo subraya la dignidad de la persona humana, la libertad personal y la interioridad del espíritu frente a la exterioridad de los fenómenos naturales. Junto con las criaturas angélicas, el hombre es parte privilegiada de la creación, pues ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, y porque su alma tiene en cierto modo un valor infinito. Libre de los condicionamientos del mundo y del destino astral, el hombre se sitúa directamente ante Dios. La importancia dominante del cosmos físico se ha atenuado, pues ahora el hombre es el rey de la creación: el mundo material existe para su beneficio, para que lo domine y por medio de él alcance al Creador. Aún cuando los filósofos clásicos afirmaron la superioridad del intelecto sobre los cuerpos, no advirtieron el papel central de la persona en el despliegue del universo, y no dieron importancia a las decisiones de la voluntad y a su papel determinante en el curso de la historia como proceso distinto de un ciclo natural.

Pero ahora el mundo aparece con una peculiar precariedad debido a la presencia del mal como fruto del desorden de las voluntades. Los antiguos concebían el mal como entidad irracional, como destino fatal debido a un error trágico de la naturaleza mortal. En la época cristiana sale a la luz con claridad la idea de la bondad natural de las fuerzas cósmicas, pues el auténtico desorden en el universo es introducido sólo por la negatividad de la voluntad creada. La grandeza de la libertad recibe así su contrapunto con la vanidad del pecado.

Estas novedades no implican que las especulaciones de los antiguos no fueran recibidas por los escritores de este período. Muchas de sus ideas fueron incorporadas al nuevo contexto; la vieja imagen astronómica sigue intacta en la Edad Media, modificándose sólo en lo que tiene de pagano: eternidad del mundo, animación astral, influjo de los astros en la libertad humana. Realmente el tema cosmológico físico no interesa excesivamente en la época medieval, a-

tenta sobre todo a las cuestiones metafísicas y espirituales. La astronomía, salvo en los grupos paganizantes del averroísmo latino, no posee el carácter determinante de los antiguos, y es bastante significativo que Santo Tomás haya declarado la irrelevancia metafísica de que el universo fuera eterno o iniciado en el tiempo, aunque con la fe admitía la creación desde un inicio temporal.

La época moderna se inicia con el cambio del mapa astronómico. El cielo de los antiguos se derrumba al descubrirse la condición corruptible de todo el universo físico. Se elimina la perfecta jerarquización del mundo antiguo. Estos cambios en la visión del mundo contribuyeron a reforzar la convicción en la supremacía del espíritu, al removerse una superestructura inútil que era frecuente ocasión de idolatría. La revolución copernicana en este contexto quizá resulta menos importante de lo que a muchos pareció, pues si podía alterar a los que se aferraban a la cosmografía aristotélica, no traía consigo más implicaciones de fondo.

La caída del antiguo orden universal significó el paso al conocimiento de un orden mucho más complejo. El presupuesto de la ciencia moderna de la naturaleza está en parte en la superación de la idea platonizante de que en los fenómenos terrestres no hay verdadera armonía matemática, tal como se encuentra en los cielos. La nueva ciencia surge cuando comienza el tratamiento matemático de los acontecimientos físicos de la tierra, que resultan homogéneos a los de todo el universo. El hecho de que el universo se revelara como corruptible no significó privarlo de consistencia, pues dentro de esa corruptibilidad la física moderna descubrió una insospechada legalidad matemática.

Con la época moderna se produjo así el descubrimiento científico del mundo. Es dominante ahora no sólo el afán especulativo, sino práctico: el hombre intenta con la ciencia dominar la naturaleza, para transformar el mundo inhóspito en una morada acogedora de los seres humanos. Los avances científicos, al liberarnos de tantos condicionamientos fí-

sicos, han elevado notablemente la importancia concedida a la materialidad. Pero también el desarrollo de las ciencias engendró la sociedad tecnológica, en la que el homo faber polariza sus esfuerzos, dejando un escaso margen a la vida del espíritu. Probablemente en nuestros días está más claro que en épocas no lejanas, dominadas por un ferviente cientismo, que el control técnico del universo no es la expresión más definitiva de la soberanía del espíritu sobre la materia. No hay garantía de que ese control sea de suyo enriquecedor, si no está orientado por una profunda vida espiritual. Por otra parte, el dominio del hombre sobre el cosmos es sectorial, en extensión e intensidad, y entraña no pocos riesgos en el contexto del orden de naturaleza.

La imagen del mundo de las filosofías subjetivistas nacidas en los últimos siglos sitúa al hombre en el puesto central, que antes correspondía al Creador. La visión jerárquica es reemplazada por el dualismo yo-mundo, el espíritu y la naturaleza en irreductible oposición. Kant convierte el "mundo" en un Ideal de la Razón pura. La naturaleza del cosmos es una construcción de la racionalidad humana.

El naturalismo de los antiguos se ha trocado en humanismo antropocéntrico. Con las filosofías posthegelianas, el mundo seguirá siendo visto como el gran correlato del espíritu humano. En estas orientaciones el hombre no se adueña del mundo como los gigantes idealistas del romanticismo, pero continúa enfrentándose ante éste como un proyecto suyo. "Se nos invita a pensar que este mundo no existe sino como mundo-para-nosotros; es decir, según la interpretación en cuestión, este mundo no existe sino por el hombre determinado por su situación histórica actual. Mundo no significa sino proyecto de mundo. El mundo es el orden proyectado en tanto que totalidad vivida por el hombre como ser histórico. En medio de este mundo temporal que rehúye toda conceptualización general, se coloca el hombre autónomo como centro creador y fuente de un ordo ordinans" (1). No se

(1) H. KUHN, Le concept d'ordre, "Gregorianum", 1962, p.265.

trata aquí de que el hombre tenga un sitio de honor en el mundo, sino de desarraigarlo del orden cósmico y de sus leyes necesarias. El hombre no quiere ser del mundo, para ponerse en la raíz de la posibilidad de que surja algún mundo.

Pero la ciencia moderna, con su enorme caudal de observaciones y su creciente amplitud, se está enfrentando con el problema del universo real, con sus estructuras, su orden admirable y a la vez lleno de enigmas. En contra de las prescripciones kantianas, "durante este siglo nuestro la ciencia no sólo ha descubierto el reino del átomo y el reino de las galaxias, sino que por vez primera en su historia la ciencia ha llegado a ser una cosmología, un discurso consistente acerca del universo"(1).

Cierto es que con los actuales conocimientos científicos nos resulta difícil tener una idea definitiva y completamente segura sobre la estructura del cosmos material. Diversas hipótesis postulan modelos provisionales de un universo evolutivo, estacionario, oscilante. La tendencia prevalente en los medios científicos considera que nuestro universo, finito en dimensiones y cerrado sobre sí mismo, constituye un colosal proceso irreversible de disipación de energía, que se inicia en un momento determinado ("Big Bang") y que está abocado a consumirse hasta su "muerte térmica". Si es así, el mundo físico no hace más que atestiguar su precariedad ontológica, y el destino espiritual de la existencia humana se torna más urgente.

El mundo físico indudablemente sirve al hombre. No según las jerarquías imaginadas por los antiguos, sino de un modo más complejo y simultáneamente más sencillo. Aún cuando el hombre no pueda transitarlo todo, ni pueda utilizarlo materialmente sino en una mínima parte, la razón humana lo

---

(1) S.L.JAKI, The Road of Science and the Ways to God, The University of Chicago 1978, p.262. Afirma POPPER que "all science is cosmology, I believe" (Conjectures and Refutations, Harper and Row, New York 1968, p.136).

recorre casi por entero, lo observa, lo mide, y se maravilla ante su orden y belleza. Su gran magnitud recuerda al hombre su pequeñez en el cosmos; su contingencia, que no es su finalidad última; su orden asombroso, que procede de la Inteligencia divina.

El estado actual de las ciencias, con sus incertidumbres, estimula así a una visión metafísica del mundo, que descubra el sentido último de los nuevos datos empíricos. Nuestra época es, pues, muy oportuna para profundizar en el estudio filosófico del cosmos.

El orden existente hoy en el mundo, por otra parte, no es una situación definitiva, ni en el plano físico ni en el humano. El hombre está llamado a completarlo en la medida de sus posibilidades, no sólo por las realizaciones técnicas, sino principalmente por su vida moral, que ha de llevar al mundo al punto máximo de su perfeccionamiento.

PRIMERA PARTE: UNIDAD Y MULTIPLICIDAD DEL UNIVERSO

CAPITULO I. LA UNIDAD DEL UNIVERSO

A. NOCION PRELIMINAR DE UNIVERSO

El estudio del universo responde a un deseo natural de la inteligencia humana (1). Así lo demuestra el afán constante del hombre por escrutar los misterios de todo lo que existe. Una tendencia espontánea, que nadie puede borrar del espíritu humano, y que coincide con el impulso natural a la metafísica. Todos los filósofos se han preguntado por el ser del universo, y también los científicos lo han hecho a su propio nivel. Una tendencia, por otra parte, que apunta al último principio; y como "la causa de todo el universo parece ser previa a la causa de cualquier parte del universo" (2),

(1) "Est autem appetitus naturalis intellectus ut cognoscat omnium rerum genera et species et virtutes, et totum ordinem universi" (C.G., III, 59).

(2) "Causa etiam totius universi prior esse videtur quam causa alicuius partis universi" (In II Phys., lect. 10).

se puede decir que sólo enfrentándonos con el "mundo" total podemos elevarnos al conocimiento natural de Dios.

La noción de mundo o universo, que forjamos al conocer todas las cosas visibles, es compleja y difícil de definir con precisión. Mundo procede del término latino mundus, cuyo correspondiente griego es kósmos, que originariamente significaban orden, belleza, armonía. Universo da idea de presencia de la unidad en la diversidad (unum in diversis) (1). La palabra "mundo" nos llevaría a examinar la íntima armonía de todas las cosas, que resulta de las relaciones mutuas de unas con otras; así llegaríamos al concepto de ordo. El sustantivo "universo" más bien connota nociones como las de "conjunto", "estructura", "compuesto", "totalidad", en las que se expresa cómo la multiplicidad de cosas se reúne formando un cierto unum , una determinada unidad que abarca el totum , la totalidad de lo que existe. Aclarar el significado de estos conceptos, con sus diversos matices, es la tarea que pretendemos llevar a cabo en este trabajo. Por ahora nos contentamos con la noción más sencilla y ordinaria de mundo y universo, que se refiere simplemente al conjunto de todas las cosas (2), aunque a veces se toma más restringidamente como el conjunto de las cosas corpóreas (universo material) (3).

---

(1) El universo, según San Agustín, toma su nombre de la unidad. Cfr. De ordine, I, 2.

(2) "Sicut omnes res, prout sunt in suo complemento, dicuntur unus mundus, vel unum universum..." (In II Sent., d.12, q.1, a.1, ad 2). "Totum, idest universum..." (In I De Coelo et Mundo, lect. 2).

(3) Por ejemplo, al comentar un texto del Maestro de las Sentencias, Santo Tomás señala que "mundus accipitur hic secundum quod est continentia visibilium tantum" (In I Sent., d.3, in exp. lit.). Naturalmente, a veces mundo puede tener una connotación moral, cuando se llama así "ratione suae perversitatis, sicut illud I Io. 5, 19, 'totus mundus in maligno positus est'" (In Ioann., I, 9).

B. LA UNIDAD DEL UNIVERSO: " COMMUNICATIO IN ESSENDO"

1. Raíz de la unidad del mundo: su carácter creado

La primera pregunta que planteamos se refiere a la unidad de las cosas diversas que componen el universo. ¿En qué consiste esa unidad? ¿En qué confluyen o comunican todos los seres? Se ha de tener en cuenta la analogía de sentidos de esta cuestión, pues "varios se dicen uno, porque realizan una idéntica acción, como varios hombres son uno al arrastrar un barco. Y también muchos son uno al ser sujetos pasivos de algo, como muchos hombres constituyen un solo pueblo, al estar gobernados por un rey. Otros, en cambio, son uno porque tienen una misma cosa, como muchos propietarios de un campo forman una unidad en cuanto a su dominio. Y a su vez, algunos son uno cuando son idénticos en algo, como muchos hombres blancos se unifican en el hecho de que cada uno es blanco" (1). La unidad puede ser de común acción, pasión o posesión de una cosa externa o de una propiedad intrínseca. Esta última es la más fuerte, porque afecta a las cosas en su misma constitución; al mismo tiempo, a partir de ella se puede considerar la unidad de las cosas con relación a sus principios externos. Si en varias piezas de arte notamos la presencia repetida de un mismo tema, de una idéntica solución, inferimos la existencia de una mano maestra, y a veces hasta podremos individualizar el nombre del artista.

Así plantea Santo Tomás la unidad del universo en un amplio texto de la cuestión De Potentia, q.3, a.5, donde traza un cuadro histórico a gran escala. "Los antiguos procedieron en la consideración de la naturaleza de las cosas según el orden del conocimiento humano. Al comenzar el conocimiento por los sentidos hasta llegar a la inteligencia, los primeros filósofos se ocuparon de las cosas sensibles,

---

(1) In V Metaph., lect. 8.

y a partir de ellas paulatinamente alcanzaron las inteligibles. Y como las formas accidentales son sensibles por sí mismas, y no las sustanciales, los primeros filósofos dijeron que todas las formas eran accidentes, y que sólo la materia era la sustancia" (1). Por tanto, como la causa suficiente de los fenómenos accidentales es la sustancia, estos filósofos no encontraron ninguna otra causa fuera de la materia, sino que al contrario, todos los procesos universales y cambios los atribuían simplemente a la causalidad de la materia, sin que buscaran causa trascendente alguna.

Esta primera posición llega a una cierta unidad del universo, pero a una unidad restringida, únicamente ex parte materiae. Es así como afirma la unidad-diversidad del mundo el monismo materialista de todos los tiempos (aunque Santo Tomás se está refiriendo a los presocráticos). El mundo corpóreo efectivamente se unifica en la materia prima, que afecta a todos los cuerpos (2), hasta tal punto que se puede decir que materia est complementum universi, que la materia contribuye a la plenitud de perfección del universo, al situarse en su grado más ínfimo, debajo del cual está el vacío de la nada (3).

Si superamos la tesis positivista o fenomenista, que no llega a la intelección de la naturaleza de las cosas, atendiendo sólo a las relaciones de los accidentes, entramos en una fase más elevada de consideración del universo: "los filósofos posteriores comenzaron de algún modo a tratar de las formas substanciales" (4), al reconocer la diversidad específica de los objetos naturales.

---

(1) De Pot., q.3, a.5.

(2) "Creaturae corporeae omnes sunt unum in materia" (S.Th., I, q.61, a.3, ad 3).

(3) "Materia est complementum universi; non enim esset universitas entium completa, si tolleretur ens in potentia" (In De Div. Nom., IV, lect. 21).

(4) Ibid.

Es difícil indicar a quiénes se refiere concretamente Tomás de Aquino en este texto. Con una interpretación por encima de la letra, diríamos que de algún modo está contemplada aquí la mentalidad científica, atenta a la particularidad de las cosas y por tanto a sus causas especiales. De otro modo también se incluirían aquí las filosofías simplemente pluralistas o formalistas, en el sentido de que afirman que en el mundo hay diversidad de formas, y ninguna unidad salvo la que podríamos establecer con la lógica. Platón y Aristóteles, a pesar de haber alcanzado la unidad del universo con el Bien y el Primer Motor, en cierto modo se quedaron a este nivel, pues su doctrina todo lo fundamenta en definitiva en los principios de las Ideas y de las formas esenciales de cada substancia. A nuestro parecer, las palabras que siguen pueden aplicarse a estas posturas: "no alcanzaron un conocimiento universal, pues toda su atención estaba dirigida hacia las formas especiales; y por eso pusieron algunas causas agentes, pero no las que universalmente confieren el ser a las cosas, sino sólo las que modificaban a la materia, dándole ésta o aquella forma (...) Según ellos, no todo procedía de causas eficientes, pues la materia estaba siempre presupuesta a la acción de la causa agente" (1). Se les reprocha el desconocimiento de la Creación, la auténtica causalidad universal.

El tercer nivel se atribuye nominalmente a Platón y a Aristóteles, por respeto a su autoridad o porque quizá piensa Santo Tomás que con sus principios es posible conocer racionalmente el origen creado del mundo. En realidad, históricamente parece que este máximo grado de intelección metafísica llegó sólo con los filósofos cristianos, y muy particularmente con la filosofía del Aquinate. "Los posteriores filósofos, como Platón, Aristóteles y los que les siguieron, alcanzaron la consideración del ser universal, y por tanto sólo ellos pusieron una causa universal de las

---

(1) Ibid.

cosas, de la cual todo lo demás recibiera el ser, como puede verse en San Agustín" (1)

El texto es de una notable profundidad, por su amplitud especulativa y por la riqueza de interpretaciones históricas que sugiere implícitamente. Pero más que este último aspecto, para nuestro tema nos interesa notar cómo sólo ahora, cuando se llega a afirmar la mancomunada unidad de las cosas en la posesión del ser, se alcanza la auténtica unidad del universo. La sola forma nos precipita en la diversidad formal, y la unidad ex materia sólo engañosamente nos hace creer que el mundo es uno, porque la materia de por sí multiplica al infinito a los individuos, y en rigor no nos llevaría más que a una inagotable diversidad material.

Si el mundo es uno, es por su ser y en cuanto tiene ser. Lo cual no significa que sea un único ente o el ser absoluto. Su unidad está basada en la participación del ser: es una sola cosa en la medida en que todos poseen algo en común, una misma perfección singularizada en cada individuo. "El universo es la totalidad del ser creado, es el conjunto de las cosas que, en la multiplicidad de sus naturalezas diversas, comunican en el ser; y esta realidad que les es común, es la perfección que Dios les da en participación respecto a lo que es El mismo. El ser participado,con su relación esencial a la Causa de la que procede: he aquí lo que es común a toda criatura, y lo que se constituye como vínculo del universo" (2).

---

(1) **Ibid.**

(2) Joseph LEGRAND, L'Univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas, Desclée de Brouwer, París 1946, 2 vols; vol.I, p.35. Pese a su buen comienzo y a su óptima intención -la de presentar la síntesis de Santo Tomás en torno al tema del universo-, estamos de acuerdo en afirmar que "durante todo el decurso de la obra el autor exagera demasiado la importancia de los cuerpos celestes y de las formas separadas" (J. ROIG GIRONELLA, "Pensamiento", abril-junio 1948, Madrid, p.220). La metafísica del universo de

Esta unidad participada del mundo, la communicatio in essendo, permite que nos remontemos a su unidad de principio, la que le viene de la Causa Essendi, que es Dios. Santo Tomás presenta tres argumentos, que abarcan la misma realidad bajo matices diversos:

1º) por la presencia de un efecto común: si algo uno se encuentra de manera común en varios, es causado por una causa única. No puede suceder que ese unum convenga a cada uno por sí mismo, pues cada uno como tal se distingue de los demás, y los efectos diversos se remiten a causas diversas. Siendo las cosas distintas unas de otras por su esencia, se unifican en el ser, y esa confluencia exige una Causa única de la que provenga el ser (1);

2º) por los grados de ser: lo que se manifiesta en varios participado diversamente, ha de provenir de alguno que posea esa perfección de modo pleno o total, y que se la atribuya a todos los demás, que la tienen imperfectamente. En otras palabras, el magis et minus o la gradación en el ser pide un principio separado de esa graduatoria, que la explique en toda su variedad: la fuente del ser, el mismo Ser (2);

3º) por la participación: si algo posee una perfección parcialmente, sin identificarse con ella, es señal de que tiene esa perfección ab alio, recibida de otro, que en último término ha de ser él mismo esa perfección. Así sucede con los entes, que tienen el ser (habent esse), y que dependen por tanto de la Causa creadora, que es el Ipsum Esse (3).

Santo Tomás es independiente de las hipótesis que algunos autores neoplatónicos hacían sobre la función cosmológica de los Angeles en el marco de sus doctrinas. Santo Tomás admitía esas teorías, pero no les daba la importancia que asumen en la obra de Legrand.

(1) Cfr. De Pot., q.3, a.5; cfr. también S.Th., I, q.65, a.1.

(2) Cfr. ibid.

(3) Cfr. ibid. Cfr. también un texto paralelo, que sintetiza los argumentos 2º y 3º en uno solo, en In II Sent., d.1, q.1, a.1, sol.

No entramos en un análisis minucioso de estas argumentaciones, pues damos por supuesta la doctrina del actus essendi y de la Creación, a partir de la cual pretendemos tratar del universo como tal (1). En esta rápida exposición lineal, se ha de concluir entonces que la verdadera unidad del universo radica en su unidad intrínseca en el ser (todas las cosas son entes), y la consiguiente unidad a partir de un Principio causal trascendente (todas las cosas son criaturas).

Se supera así la visión integralista que concibe la unidad del universo como la del "todo", la de la simple conjunción de "todas las cosas". Por otra parte, la unidad del mundo que las ciencias puedan reflejarnos (la física, la química, etc.), será siempre una unidad parcial, incompleta, ordinariamente ex parte materiae. Ni es tampoco el hombre el que unifica el mundo, como es obvio, aunque es la única criatura corpórea que advierte la unitas mundi, la ratio universi. Si el universo es uno, es porque es el conjunto de las criaturas causadas por Dios. A partir de la Causa Creadora, el universo puede considerarse máximamente uno, al ser la obra creada por Dios, el resultado de un único plan divino.

2. Imposibilidad del formalismo de llegar a la unidad del mundo

En otro importante texto del De Potentia quedan aún más perfiladas las consideraciones precedentes. Tomás de Aquino afirma que los antiguos filósofos no pudieron alcanzar la unidad del Principio porque ignoraban la verdadera unidad interna de la creación. En sus disquisiciones solían enfrentar aspectos contrarios, causas contrarias, sin reducirlas a la unidad. No se trata sólo del dualismo, o de los pluralismos

(1) Cfr. para este tema, Angel Luis GONZALEZ, Ser y participación, Eunsa, Pamplona 1979.

formalistas a que antes aludimos, sino de toda filosofía que, basándose en la distinción de las cosas (unas no son otras), intenta poner como principio supremo la ley de la oposición.

Tres defectos se mencionan al respecto. "El primero consistía en que consideraban a los contrarios sólo en lo que tienen de diversos según su naturaleza específica, pero no en cuanto se identificaban en algún género"(1). Es decir, no reducían las diversidades en el mundo a unidades superiores, a grandes troncos en los que confluyeran las múltiples formas de las cosas. Les faltaba descubrir que los distintos órdenes responden no a una modificación de la misma materia (monismo materialista), sino a la diversa configuración de una misma formalidad superior. Como veremos en la respuesta a esta primera tesis defectuosa, Santo Tomás no pretende unificar el mundo de una manera lógica, encuadrando las especies en géneros más altos (eso es sólo una consecuencia), sino que, en la línea de la participación formal y trascendental, intenta captar las formas reales y más universales del universo -en las que confluyen las oposiciones-, y sobre todo la forma que ya no es forma, el el género que ya no es género, en el que surge precisamente toda forma y todo género, que es el acto de ser. Así como todos los hombres convergen en la especie humana, y los vivientes en la participación en la vida, todas las cosas se unifican en el ser. Los contrarios (la vida animal como diversa de la vegetal, el perro como distinto del águila) surgen allí donde hay participación, es decir, donde una formalidad, siendo la misma como tal, es dividida y multiplicada por muchos participantes.

"El segundo defecto estaba en que equiparaban a los contrarios, cuando en realidad uno de ellos es privación del otro" (2), y por eso uno es imperfecto y el otro más perfecto. Se-

---

(1) De Pot., q.3, a.6.
(2) Ibid.

guimos en el contexto de la participación como raíz de la unidad que envuelve la multiplicidad y por tanto como clave para entender la unidad del mundo múltiple. Las formas situadas en el interior de un género, o en el ámbito intrascendible del *ser*, se entienden como realización más o menos intensa de ese género o del ser. La vida vegetal y animal no son sin más dos tipos distintos de vida, sino que en los animales la vitalidad es más fuerte y elevada. La variedad de formas es una desigualdad de formas, medidas y graduadas por la unidad que viene de la perfección participada.

"El tercer defecto consistía en que juzgaban acerca de las cosas considerándolas sólo en sí mismas, o según el orden de una cosa a otra en particular, pero no en relación a la totalidad del universo"(1). Este argumento ya cambia de tema, y desde nuestro punto de vista es más interesante (aunque los anteriores son más radicales y definitivos). Sólo alzándonos a una contemplación total del universo en conjunto, y no tomando las cosas como piezas aisladas, podemos llegar a la verdadera unidad cósmica y evitar la tentación de pensar que el mundo es un escenario de conflictos entre fuerzas contrapuestas. En el texto Tomás de Aquino se refiere concretamente al dualismo que enfrentaba el Bien con el Mal, las tendencias constructivas con las destructivas. La nocividad de unas cosas respecto de otras constituye un mal sólo para una visión particularizada, que mira exclusivamente un aspecto del universo, o que se pone desde el punto de vista de un interés particular, sin considerar el orden general y la bondad que resulta del conjunto.

Las respuestas que el Doctor Angélico da a estas posturas hacen alusión a la *unitas essendi* del mundo, y a la *unitas ordinis* que reina en todas las cosas. Primeramente se afirma la necesidad de reducir las diversidades a la unidad de participación en el ser: "observamos que todos los seres

---

(1) *Ibid.*

contrarios y diversos que existen en el mundo siempre comunican en algo uno, sea una naturaleza específica, o genérica, o al menos en la razón de ser; ha de existir para todos estos un único principio, que sea la causa del ser (causa essendi) de todos"(1).

A continuación,el texto señala la exigencia de contemplar el orden universal: "si los diversos entes fuesen absolutamente constituidos por principios contrarios y no reducidos a un principio único, no podrían concurrir en un solo orden, salvo accidentalmente. Pero no es posible establecer una coordinación entre muchos si no hay alguien que ordene, a menos que esos muchos coincidan por casualidad en lo mismo"(2).

Por consiguiente, tanto desde el punto de vista del orden general, como desde el punto de vista del ser, en el mundo se da una real conveniencia entre todas las cosas. Esta conveniencia no se explica desde las cosas múltiples, diversas y opuestas, sino que ha de proceder de un Principio superior y elevado, principio del orden y causa del ser. En otras palabras, principio creador y ordenador a la vez. Mejor: ordenador en sentido radicalísimo, y por eso Creador (3).

---

(1) Ibid. Dejamos de lado la respuesta al segundo defecto, que se refiere directamente al dualismo que pone el bien y el mal como principios independientes y últimos.

(2) Ibid.

(3) G. GIANNINI ha insistido en la unión que se da en Santo Tomás entre la noción de Dios Creador y Ordenador. Cfr. Aspetti del Tomismo, Città Nuova Editrice, Roma 1975, pp.175-178.

C. EL PROBLEMA DE LA UNICIDAD DEL COSMOS

1. Platón y Aristóteles

En base a la doctrina expuesta, ¿qué ha de responderse a la pregunta, simplemente numérica, sobre si el universo es único o si existen varios universos? La teoría de los presocráticos, especialmente del atomismo de Demócrito, sostenía que los universos son infinitos, pues se van multiplicando sin término según la concurrencia dinámica y puramente casual de los átomos. Platón y Aristóteles, atentos no a la diversificación ad infinitum de las cosas por los procesos materiales, sino a la unidad formal del conjunto, siempre defendieron la tesis de la unicidad del mundo. A ellos les siguieron numerosos doctores medievales, entre los cuales está Santo Tomás. En el Renacimiento resurgieron las teorías infinitistas, hasta que el criticismo cerraría este tipo de especulaciones sobre el universo.

Es difícil abordar este problema con éxito, pues primero habría que definir con precisión los términos de la pregunta. Nosotros deseamos examinarlo brevemente desde el punto de vista filosófico, no científico particular. Lógicamente para los antiguos esta problemática tenía muchas implicaciones que ahora nos resultan superfluas. Para Aristóteles la tesis de la unicidad del mundo estaba fuertemente ligada a su concepción astral, y la caída de la astrología antigua ciertamente favoreció la reaparición de las teorías pluralistas. Sin embargo, aún en el mismo Aristóteles el tema sigue teniendo un matiz filosófico. En Santo Tomás pensamos que la tesis de la unicidad del universo asume una relevancia metafísica más pura, y que está vinculada más bien a la doctrina de la Creación. Desde un punto de vista científico, en el contexto de ciertas teorías, quizá pudo afirmarse que los universos son varios (este depende también de cómo se

defina el término universo); pero desde una perspectiva filosófica creacionista, es patente que la totalidad de las cosas mantiene una cierta unidad, la que le viene de su carácter creado.

En el comentario al De Caelo et mundo se aborda extensamente este problema. Santo Tomás comenta que para Aristóteles el concepto de mundo o universo no es un universal, sino un término concreto. Por universo se entiende este universo, así como por América entendemos este continente concreto (universo sería un nombre propio o singular): "siendo el cielo o el mundo una realidad sensible, hay que decir que pertenece al orden de las cosas singulares, pues todo ser sensible es en la materia"(1). Sin embargo, cabría la posibilidad de referirnos al "mundo" como un universal, planteando la cuestión de "varios mundos" que realicen la ratio mundi: "es distinta la consideración de 'este cielo' tomado singularmente, y del 'cielo' tomado universalmente; de modo que el cielo en universal sería a la manera de una especie o forma, y el cielo en singular sería como una forma unida a su materia" (2).

Tras esta clarificación lógica que intenta salir al paso de algunos posibles equívocos, Santo Tomás se sorprende de que el universo tomado como un universal le llevara a Platón a afirmar su unidad, y a Aristóteles a sostener su posible multiplicación. En el Timeo Platón afirmaba que el mundo sería único porque fue producido conforme a un único ejemplar o Idea de mundo: el Demiurgo concibió un solo Mundo-Arquetipo, y configuró este mundo sensible a su imagen(3). En cambio, pa

---

(1) In I de Caelo et mundo, lect.19

(2) Ibid. Cielo aquí se puede entender como sinónimo de mundo.

(3) "Para que este mundo fuera semejante por su unidad al Viviente absoluto, el que hizo el mundo no hizo ni dos mundos, ni un número infinito. Pues este cielo es uno solo en su especie" (PLATON, Timeo, 31 B). Como era de esperar, la solución platónica en favor de la unicidad del mundo es sólo lógica; la de Aristóteles quiere ser una solución física.

ra Aristóteles el universal "mundo" lo haría multiplicable , y si después concluye que es uno, no es tomándolo como universal, sino en razón de la total saturación de su materia, como luego veremos; de ahí que él siempre hable de "mundo" como término propio, como mundo materializado e individualizado. En un plano meramente lógico -a nivel de universales- las tesis de Platón y Aristóteles son opuestas. "Parece haber aquí una contradicción entre Aristóteles y Platón. Pues Platón en el <u>Timeo</u> a partir de la unidad del Ejemplar demostraba la unidad del mundo; aquí Aristóteles, en cambio, de la unidad de la especie separada concluye la posibilidad de varios mundos"(1).

La respuesta del texto a esta duda no expresa la doctrina peculiar tomista, sino que más bien contiene una interpretación histórica de Santo Tomás, en donde la duda se resuelve en el contexto doctrinal de los autores comentados. Señala el Aquinate que se puede responder primeramente desde el punto de vista del <u>Modelo</u>: a) si es esencial al modelo platónico su unidad, el mundo configurado a su imagen también deberá imitarle en su unidad, y por eso el mundo (Platón) o al menos la primera producción que arranca de las hipóstasis (neoplatonismo) deberá ser una en número; b) en cambio, si la unidad no forma parte de la esencia del paradigma, el ejemplado (<u>exemplatum</u>) podrá repetirse todas las veces que se quiera, que es lo que aquí afirma Aristóteles (2). Desde el punto de vista del mundo <u>ejemplado</u>, se podría decir platónicamente que algo es más perfecto cuanto mejor imita a su Ejemplar, y que por eso el mundo, como "perfecto ejemplado", imitaría a su Modelo no sólo en la unidad de especie, sino en la unicidad numérica (3).

---

(1) <u>In I de Caelo et Mundo</u>, lect.19.
(2) Cfr. <u>ibid.</u>
(3) Cfr. <u>ibid.</u>

Aristóteles da una solución más cosmológica o física. El mundo no es multiplicable de hecho, no porque su especie no sea teóricamente multiplicable, sino porque cubre toda su materia. No puede haber más mundos por falta de materia. "No se sigue de esto que deba haber muchos mundos (del hecho de que la ratio mundi sea multiplicable en teoría), o que pueda haberlos, si es verdad que este mundo se compone de toda su materia (...) Las cosas que tienen su forma en materia pueden ser muchas numéricamente y unas en su especie, salvo aquellas que ya constan de toda su materia (...) Nada puede hacerse, entre las cosas cuya forma es en la materia, si no se da una materia propia; como una casa no puede construirse si no hay piedras y madera. Y así, si no hubiera otras carnes y huesos aparte de las que componen a un hombre, no podría hacerse ningún hombre fuera de ése" (1). En conclusión: "el término cielo es singular, indica una realidad constituida por materia; pero no por una parte de su materia, sino por toda su materia. De manera que aunque sea diversa la ratio caeli (el universal "cielo") y este cielo concreto, no por eso hay ni puede haber otro cielo" (2).

En la lección siguiente Aristóteles intenta probar precisamente esta tesis, que el universo consta de toda la materia, y que ningún cuerpo puede existir fuera de él. Pero hay que reconocer que el argumento parece un poco tautológico, pues ya se define el cielo o el universo como el "todo", el ámbito total de los cuerpos existentes, cuya misma noción descarta la posibilidad de que algo quede fuera de él. La tesis aristotélica no llega a superar el logicismo platónico: si el universo es simplemente el todo, por definición será único.

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.

2. El planteamiento tomista

Tomás de Aquino parece advertir la dificultad de alguna manera, pues añade una serie de posibles objeciones ex parte Dei. "Se ha de saber que algunos prueban de otras maneras que son posibles varios cielos. Y una es así: el mundo ha sido hecho por Dios; pero la potencia de Dios, siendo infinita, no se determina a sólo este mundo; no es razonable por tanto que no pueda hacer también otros mundos" (1). En la respuesta la cuestión parece que se zanja con más sencillez: "Si Dios hiciera otros mundos, los haría semejantes o desemejantes a éste. Si fueran exactamente iguales, serían vanos; y esto no conviene a su sabiduría. Pero si fueran desemejantes, ninguno de ellos comprendería en sí toda la naturaleza sensible y corpórea; ninguno de ellos sería perfecto, sino que entre todos constituirían un mundo perfecto" (2).

La hipotética pluralidad de mundos sensibles, que evidentemente serían distintos en cualidades y perfecciones, no haría más que componer la perfecta unidad de un solo universo creado. Esa unidad estaría al menos en que todas las cosas participan en el ser y proceden de un solo Creador. No hay "otro" mundo fuera del mundo creado, aunque dentro de él podamos distinguir muchos sectores y aunque no tengamos acceso a todas sus partes. Por la Revelación sabemos que existe un universo superior, el de los espíritus angélicos, más alto y poderoso que el de las fuerzas cósmicas sensibles; pero todos ellos convergen en el universo que Dios ha creado (3).

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) En este sentido, no podemos compartir la tesis de C. CIMADEVILLA expuesta en su obra Universo antiguo y Mundo moderno (Rialp, Madrid 1964), que por otra parte contiene explicaciones históricas valiosas y muy interesantes. El autor rechaza la noción de universo, como ligada a los sistemas de la totalidad y del absoluto del pensamiento clásico

Las respuestas ulteriores de Santo Tomás (1) son argumentos de conveniencia desde el punto de vista de Dios, en los que la solución al problema es más concreta y precisa. Atendiendo a la Sabiduría divina, es más razonable pensar que todas las criaturas comunican en alguna unidad, que todas están de algún modo relacionadas, que Dios no ha querido producir ningún ente al margen del universo general (aunque hipotéticamente podría haberlo hecho). De este modo, ya no se trata sólo de que todas las cosas se unifican *ex ipso esse eorum*, sino en virtud del orden que guardan entre sí. "El mismo orden que existe en las cosas creadas por Dios manifiesta la unidad del mundo. Este mundo se dice uno en base a su unidad de orden, según la cual unas cosas se ordenan a otras; pues todo lo que viene de Dios, como hemos dicho antes, se ordena entre sí y se ordena hacia Dios; por eso todas las cosas concurren en un mundo. Pusieron varios mundos los que no establecieron como causa del mundo una sabiduría ordenadora, sino la casualidad; como Demócrito, que afirmó que este mundo, y muchos otros infinitos, se

---

y moderno respectivamente: "A ningún Universo pueden corresponderle congruentemente estructuras reales de la experiencia, a no ser que estén mediatizadas por una noción absoluta y, en el fondo, unívoca de la Realidad. La distinción de grados o de analogía de ser, o de devenir, no es suficiente para pasar de la Realidad a lo real. La noción de Universo no se sitúa en un plano de la realidad, sino de posibilidad. Cuando se piensa a partir del Universo no se piensa en función de lo real, sino en función de lo posible. El Universo es siempre posible, pero jamás es real"(p.569). A nuestro juicio, la noción de universo se basa en el conocimiento del ente dividido por la multiplicidad (como veremos en el siguiente capítulo), y por tanto corresponde a la realidad del mundo, si bien con cierta inadecuación debido a los límites de nuestra inteligencia. El concepto de universo no tiene porqué estar ligado al *absoluto* hegeliano ni a la *totalidad* física de Aristóteles. Sólo una posición empirista puede rechazar estrictamente todo concepto de universo.

(1) Cfr. *In I de Caelo et Mundo*, lect.19.

habían formado por el concurso de los átomos"(1).

Fuera de este motivo, habría que apelar a la experiencia concreta, a los descubrimientos científicos, para confirmar la íntima unidad del universo. El mundo no posee ciertamente la unicidad del sistema cosmológico aristotélico, pero tampoco presenta una fragmentación dispersiva de varios órdenes independientes y sin ninguna relación entre sí. Diríamos que la ciencia moderna tiende a presentárnoslo con la unidad de un orden armonioso, pero contingente y con muchas subunidades relativamente independientes. Por otra parte, a la filosofía le toca examinar la unidad entre el mundo material y el hombre; con este último entramos en el mundo espiritual, que por la fe cristiana sabemos muchísimo más amplio. Un hipotético ente sin relación alguna con "nuestro" universo, por otro lado, no estaría a nuestro alcance cognoscitivo concreto, y por tanto nada podríamos decir de él.

Santo Tomás resume su posición, en la que hace confluir a Platón y a Aristóteles (pero no el Aristóteles del De Caelo et mundo, sino el del libro XII de la Metafísica): "Esta es la razón por la que el mundo es uno, porque todas las cosas han de estar incluidas en un orden, y converger hacia algo uno. Por eso Aristóteles , en el libro XII de la Metafísica, a partir de la unidad de orden de las cosas existentes concluye la unidad de Dios gobernante. Y Platón en base a la unidad del Ejemplar prueba la unidad del mundo como ejemplado" (2). Por consiguiente, al querer resolver este problema de un modo concreto, nos vemos introducidos en la noción de orden en el universo,que examinaremos en la parte segunda de nuestro trabajo. Si la unidad del mundo es una unidad de orden, hay que analizar de qué modo y con qué alcance todo está relacionado con las otras cosas del mundo. Las ciencias nos describen ese orden minuciosamente, pero

(1) S.Th., I, q.47, a.3.

(2) Ibid., ad 1.

se trata de interpretarlo más allá de la pura experiencia sensible y de la legalidad matemática propias de los saberes particulares.

No obstante, será necesario detenernos antes en el examen de la multiplicidad del universo, para poner fin al cuadro inicial que hemos presentado. Hasta aquí se ha planteado el tema de la unidad del universo. Hemos concluido que la unidad del mundo se contempla sólo cuando se considera que las cosas son <u>entes</u> y <u>criaturas</u>: entes, porque participan del <u>esse</u>; criaturas, porque han recibido el <u>esse</u> del Creador, que es el <u>Ipsum Esse Subsistens</u>. En el siguiente capítulo estudiaremos cómo el universo es múltiple y no simplemente "uno", para concluir examinando la tensión uno-múltiple que ya la misma palabra <u>universo</u> manifiesta: algo uno en muchas cosas diversas.

CAPITULO II. LA MULTIPLICIDAD DEL UNIVERSO

A. LA CONVENIENCIA DE LO MULTIPLE

El universo manifiesta una unidad de participación y de orden, de principio causal y de finalidad (de esta última aún no hemos tratado). Pero se trata de una unidad en la multiplicidad: el universo es un "conjunto" de cosas, una multiplicación del ser en los entes, en la que unos se diferencian de otros, unos son más perfectos y otros se sitúan en niveles inferiores.

Para las doctrinas neoplatónicas, era difícil explicarse esta "caída de nivel" que del Uno perfecto desciende a lo múltiple imperfecto. La perfección del <u>esse</u>, <u>vivere</u>, <u>intelligere</u> ha de ser única para ser total y perfecta en absoluto. Si se distribuye entre varios sujetos, éstos la poseerán sólo participadamente, en grados más o menos perfectos, pero simpre parciales. El hecho de la participación y la consiguiente plurificación, sin embargo, es patente a

nuestros ojos, y el neoplatonismo lo admitía como un desbordamiento de la Bondad del Principio supremo, que comenzó a multiplicarse para dar origen a un universo bueno por participación. El Uno era así el principio de lo múltiple por un proceso emanativo de progresiva degradación. A partir del Uno emanaba un primer ente, porque de lo Uno no podía surgir inmediatamente más que algo uno, que lo imitara máximamente. Desde ese primer ente, poco a poco procederían los restantes, cada vez más multiplicados y divididos, como de un mismo punto parten líneas divergentes que progresivamente se van separando entre sí.

Esta concepción del universo era bien conocida en la Edad Media, y naturalmente fue rechazada por los autores cristianos, que afirmaban la creación inmediata del mundo por parte de Dios. El universo no se multiplicó a medida que se iba como escapando de la mano de Dios, sino que fué producido enteramente, tal como existe, por la poderosa y directa intencionalidad del querer divino (1)

Situándose en esta misma línea, Tomás de Aquino señala que era más conveniente que Dios creara un universo, y no que hiciera una sola criatura perfectísima. Entre los motivos que aduce, seleccionamos tres que nos parecen más fundamentales:

1º) Por la *mayor semejanza* con Dios: "produjo Dios las cosas en el ser para comunicar su bondad a las criaturas, para ser representado por ellas. Y como Dios no puede ser representado suficientemente por una sola criatura, produjo muchas y diversas, para que lo que le falta a una en la representación de la Bondad divina, sea suplido por otra. Pues la bondad que en Dios está de manera simple y uniforme, en las criaturas está de modo múltiple y dividido por

---

(1) Ya Alejandro de Hales había rechazado el argumento neoplatónico de que *ex uno non sequitur nisi unum*. Por otra parte, si en algún sentido era correcta esa exigencia metafísica, es verdad también que el universo forma una unidad de orden, y que por eso "ipsa multitudo quodammodo est unum" (Alejandro de Hales, *Suma teológica*, II, 54, sol., ed. Quarrachi).

lo que más perfectamente participa de la Bondad divina, y mejor la representa, todo el universo que no cualquier otra criatura" (1). El mundo entero es como un gran cuadro que en su conjunto nos da una idea algo más adecuada de la perfección simple de su Autor, que no una de sus partes aisladas. Un único ente sería excesivamente defectuoso para reflejar la magnitud del Ser subsistente: "las cosas creadas no pueden conseguir una perfecta semejanza de Dios sólo según una especie de criatura"(2). Del mismo modo que a un hombre, cuando quiere expresar una idea, no le parece suficiente hacerlo con sólo una palabra, sino que prefiere usar muchos vocablos y frases: la pobreza significativa del lenguaje, comparada con la densidad y simplicidad del pensamiento, obliga en cierto modo a una multiplicación verbal que nunca termina por ser plenamente adecuada(3).

2º) Por la asemejación con Dios en la causalidad, que exige pluralidad: "cuanto algo es semejante a Dios en más aspectos, tanto más perfectamente se aproxima a su asemejación. En Dios hay bondad, y difusión de la bondad en otros. Por eso las cosas creadas se acercan más a la semejanza con Dios si no sólo son buenas, sino que también pueden producir la bondad en otras: así como un cuerpo se parecerá más al sol, si luce y además ilumina a otros cuerpos, que no si únicamente luce. Pero una criatura no podría obrar la bondad en otra si en las cosas creadas no hubiera pluralidad y desigualdad" (4). En otras palabras, convenía que en

(1) S.Th., I, q.47, a.1.
(2) C.G., II, 45.
(3) Cfr. C.G., III, 97.
(4) C.G., II, 45.

el universo existiera el orden entre unas cosas y otras, para que así se diera el bien de la comunicación, la difusión de la bondad propia en los demás seres.

3º) La pluralidad creada refleja mejor que la Causa es inteligente, y que no obra por necesidad natural sino libremente: "el agente natural obra por la forma según la cual es, forma que es sólo una y de uno, y por eso no puede producir sino un solo tipo de efectos" (1). La causa voluntaria, en cambio, obra en base a la concepción de formas en su intelecto, que pueden ser muchas precisamente por la inmaterialidad de la inteligencia. De ahí que las cosas materiales posean una causalidad unívocamente determinata ad unum, mientras que vemos cómo los hombres son capaces de producir efectos una y otra vez variados, con variedad formal y no sólo numérica. Por tanto, "el intelecto que entiende de muchas cosas no queda suficientemente representado por una sola" (2), y por eso Dios quiso crear la multiplicidad presente en el universo. La tesis de que ex uno non sequitur nisi unum asimilaba a Dios a la causalidad inferior de las cosas que obran sólo per naturam, y no per intellectum.

Así pues, si antes afirmábamos la unidad del universo por motivos internos y externos, ahora sostenemos la conveniencia de que esa unidad estuviera "multiplicada", para que con su riqueza de matices y su misma sobreabundancia numérica reflejara lo más posible -siempre a nivel de criatura y quedando en salvo la libertad divina- la perfección inaferrable del Creador. Existe pues un solo y único universo, pero en el que oportuit creaturas multiplicari (3), fue conveniente ese acto de generosidad metafísica del Creador de producir la muchedumbre de criaturas.

---

(1) S.Th., I, q.47, a.2, ad 1.
(2) C.G., II, 45.
(3) S.Th., I, q.47, a.1.

No por esto existen en el mundo dos direcciones contrapuestas, una hacia la unidad y otra hacia lo múltiple. Si el universo se ha de multiplicar, es para conseguir con ello un mayor reflejo de la simple unidad divina. Ese reflejo se produce en dos sentidos aparentemente divergentes: en una consideración analítica (denominada por Santo Tomás resolutoria), que procede del todo compuesto a las partes simples, las cosas del universo se asemejan a Dios por su acto de ser (esse); en una consideración sintética (Santo Tomás la llama compositiva), que va de los muchos a su unificación, el mundo se multiplica para poder formar un orden unitario, que en otro sentido también apunta a la semejanza divina. "Existe como un doble proceso en las cosas, resolutivo y compositivo, y según ambos las cosas tienden a asemejarse a Dios. En la vía resolutoria, las cosas tienden de la composición a la simplicidad, que máximamente se da en Dios (...) En la vía compositiva, las cosas tienden de la multiplicidad a la unidad, cuando de muchas se hace una unidad"(1). En el primer sentido el mundo se simplifica por la participación en el ser, por la communicatio in essendo de todas las cosas, y es lo que hemos considerado en el capítulo anterior; en el segundo sentido el mundo "compone" su unidad reuniendo sus múltiples partes, haciéndose universo: es lo que hemos comenzado a estudiar en este capítulo, al tratar de lo múltiple, que es la primera condición del orden.

---

(1) In De Div. Nom., I, lect.2. Resolutio y compositio son traducción de los términos griegos análisis y síntesis. Este texto tiene la peculiaridad de que pone a estos procesos no ya como cognoscitivos -que es lo más frecuente-, sino como reales. Las mismas cosas se resuelven en sus partes simples, y se componen en unidades superiores.

B. LA NOCION DE MULTIPLICIDAD

1. El proceso aprehensivo de la "multitudo"

Siendo el universo una "unidad en la multiplicidad", conviene que nos detengamos brevemente a analizar la noción de múltiple, en relación con los conceptos de uno y ente. Para nuestro tema es fundamental la determinación del concepto multitudo, porque la condición básica para que haya universo es la presencia de la pluralidad. Cuando hay varios elementos conjuntados, ya podemos hablar de universos pequeños y parciales (el hombre mismo es un microcosmos), o del universo en su totalidad. "Traspasada de precariedad, vemos ante nosotros la totalidad del ser participado: el uno de muchos, donde también nosotros estamos, donde cada uno es sí mismo y por tanto distinto de los demás, sin añadidura, solo con el ser en sí mismo; y así somos también muchos, que por tanto formamos una cierta unidad: una totalidad, un universo" (1).

El punto de partida de nuestros conocimientos no es, sin embargo, la aprehensión del universo o de la totalidad del ser participado. El concepto de universo se obtiene por composición a partir de nuestras experiencias de muchas esferas de la realidad; es previa, pues, la captación de la multiplicidad y por consiguiente de las unidades que integran un ámbito de pluralidad. ¿Qué es previo en el orden cognoscitivo, la unidad o la pluralidad? Por una parte, entendemos la pluralidad como una suma de unidades, y por tanto parece que es anterior conocer la unidad. Pero al mismo tiempo, la unidad se podría considerar como la ausencia de lo múltiple. No hay círculo vicioso, pues aunque en el orden real es manifiestamente previa la unidad, primer requisito para la existencia de la multitud, respecto a

---

(1) C. CARDONA, "Divus Thomas", a. LXXV, 1972, La situazione metafisica dell'uomo, p. 37.

nuestra percepción sensible es precedente la captación de una multiplicidad confusa de objetos. "La multiplicidad es más sensible que la unidad" (1). En otro texto: "la multiplicidad es previa a la unidad en cuanto a los sentidos, como el todo a las partes y el compuesto a lo simple; pero el uno es previo a la multitud naturalmente y para la razón" (2). Concretamente, la multitud numérica (no la multitud trascendental, que se convierte con el ente), la única alcanzable por los sentidos, es uno de los sensibles comunes, y es captada especialmente por la vista y el tacto.

Avancemos algo más. Desde un punto de vista genético-intelectivo -es decir, por encima de una fenomenología de la percepción sensible, que condiciona pero no determina el orden de nuestros pensamientos-, el concepto absolutamente previo es el de ente. La unidad se conocerá más tarde, una vez que se hayan captado ciertos aspectos del ente finito que nuestra mente desglosará de inmediato, en unión íntima con la sensación. Tras entender que "algo es", o que es ente, surge súbitamente la negación que acompaña a toda afirmación, el negativo que sirve de contraste al positivo, la intelección del no-ser como lo contradictorio del ser; en el orden del juicio -en el que aquí no nos detenemos- se procede entonces a formular el principio de no-contradicción, la primera verdad universal (3).

Este contrapunto entre ser y no-ser (por ej., cuando entiendo que mesa se opone a no-mesa), sobre la base de la multitud de cosas que observo, da lugar a un tercer paso, que es casi como una introducción al concepto de múltiple:

---

(1) In X Metaph., lect. 4.

(2) De Pot., q.9, a.7, ad 15.

(3) Sobre la relevancia del no-ser en la dialéctica de lo uno y lo múltiple, cfr. P. COURTES, L'être et le non-être selon saint Thomas, "Revue thomiste", 1966, 66, pp. 575-610 y 1967, 67, pp. 387-436; y del mismo autor, L'un selon saint Thomas, "Revue thomiste", 1968, 68, pp. 198-240.

al afirmar que _este_ ente no es _aquel_ otro, entiendo la _división_ (no la división como proceso por el que algo se divide, sino como distinción o separación actual de unas cosas respecto de otras). Santo Tomás explica que esta división no es la simple diferenciación numérica de las cosas, que surge de la separación de su cantidad continua, sino que es una división trascendental, que brota de la contradicción: "la división presupuesta en el concepto del uno que se convierte con el ente no es la división de la cantidad continua, que debe pre-entenderse para captar el uno que es principio del número; sino que es la división causada por la contradicción, según la cual este ente y aquél se dicen divididos en cuanto éste no es aquél" (1).

Ahora sí podemos dar el cuarto paso, que es la intelección de que el ente es _uno_. Al haber comprendido qué significa estar divididos (A no es B), advierto que el objeto A no está dividido por dentro, y así aferro su unidad, que no es otra cosa que la indivisión del ente (el _ens indivisum_). En un quinto y último paso, salgo otra vez del ente individual y lo relaciono con el exterior que lo circunda, del que ya lo sé separado. Casi como formando una síntesis entre los conceptos de división y de unidad, comprendo la _multitud_ de entes, la repetición de unidades, que supone entender simultáneamente la indivisión interna de cada cosa y su división respecto de las demás. "Pues así como el uno añade al ente una negación -según la cual algo es individido en sí mismo-, la multitud añade dos negaciones, en cuanto algo está individido intrínsecamente y dividido de los demás, puesto que uno no es otro" (2).

Este delicado análisis de conceptos se resume magníficamente en el siguiente texto: "Lo primero que cae bajo el intelecto es el ente; segundo, la negación del ente; de estos dos conceptos se sigue en tercer lugar la intelección

---

(1) _In X Metaph_., lect. 4.

(2) _De Pot_., q.9, a.7.

de la división (pues del hecho de que algo se entiende como ente, y que se capta que no es este otro ente, se sigue entender que está separado de otro); en cuarto término tenemos la intelección de la unidad, al comprender que este ente no está dividido de sí mismo; quinto, sigue la intelección de la multitud, en cuanto este ente se entiende dividido de otro, siendo cada uno de los dos algo uno en sí mismo. Pues siempre que varios se entienden como divididos, no se captaría la multiplicidad, si cada uno de los divididos no se entendiera como una unidad" (1).

2. La distinción y el no-ser

Una vez que hemos trazado el camino que recorre nuestra mente para comprender la *multitudo*, podemos analizar con más detalle algunos puntos concretos de este proceso. El orden de pasos asignados en la cita precedente no es fruto de una deducción *a priori*, aunque tampoco responde a una experiencia inmediata que sería propia de la percepción sensible. Más bien sale de un análisis lógico-genético que se realiza a partir de las implicaciones de nuestros conceptos, obtenidos de la experiencia sensorial, en base al principio de que es necesario entender antes lo que está contenido en una aprehensión posterior (por ej., entender *cabeza* exige pre-entender *cuerpo*).

Veamos en primer lugar la relación entre el *non-esse* y la *distinctio*. La distinción tendrá un juego importantísimo en la concepción de un universo que no destruye a los individuos, como veremos más adelante; de este modo se cierra la puerta a la identidad: las partes del universo no son el universo, y tampoco se confunden con las demás partes.

Platón en el diálogo *El Sofista* había captado el pro

(1) *Ibid.*, ad 15.

fundo ligamen entre alteridad y no-ser: un mundo no parmenídeo, con cosas realmente diversas y en mutación, es un mundo en el que está instalado el no-ser. Pero él había reducido el no-ser simplemente a la diversidad: "cada vez que pronunciamos la palabra no-ser, como parece evidente, no decimos algo contrario al ser, sino tan sólo lo que es diverso del ser" (1). En base a nuestra experiencia ordinaria también podríamos estar tentados a hacerlo, pues es casi lo mismo decir que A no es B o que A es distinto de B, aunque la negación A no es B se fundamenta en la afirmación positiva de que A es distinto de B, debido a sus respectivas perfecciones (2).

Sin embargo, la diversidad es una relación de unos a otros, como consecuencia de su propia entidad, que hace que cada uno de ellos no sea los otros (en cambio, toda cosa es idéntica consigo misma; pero ésta es una relación de razón) (3). El no-ser del ente finito, por el contrario, no se reduce a una relación con los demás, sino que constituye como tal una privación intrínseca, una insuficiencia ontológica o atenuación en el ser. Platón llevaba razón cuando quería excluir de ese no-ser la absoluta negación que en el fondo sería la nada. Esta insuficiencia se esclarece mejor cuando advertimos que el ente participa del ser: contiene ser -el actus essendi-, pero no abarca el ser total; por eso es diverso de los demás, con relación real (4).

---

(1) El Sofista, 257 B.

(2) Cfr. De Pot., q.10, a.5.

(3) Cfr. In V Metaph., lect.11.

(4) Dios es también diferente de los entes, pero se trata de una relación de razón, ya que Dios no puede tener con la criatura ninguna relación real, pues entonces su Ser dependería de las cosas creadas. Por otra parte, hacemos notar que Santo Tomás purifica la noción de multitudo cuando se trata de aplicarla a la Santísima Trinidad, cuyas tres Personas divinas son realmente distintas y verdaderamente tres. La real pluralidad de las Personas divinas no supone división del ser, ya que cada una de ellas es el Ser subsistente o Dios mismo; tan sólo supone distinción: cfr. S.Th., I, q.30, a.3 y In I Sent., d.24, q.1, a.2. Por consiguiente, entre las Personas de la Trinidad hay oposición estableci-

El no-ser privativo de un ente se funda realmente en su distinción respecto de los otros. Pero en el orden aprehensivo intelectual la captación de la alteridad requiere previamente entender la negación del ente (1). Puedo advertir que dos entes se distinguen sólo si he concebido la previa idea de no-ser, aunque lo haya hecho de un modo implícito e indiferenciado, como fruto de la experiencia sensible de las cosas múltiples y móviles (2).

El no-ente es un ens rationis que desempeña un papel esencial en el conocimiento de la unidad o la multiplicidad. He aquí un texto que lo pone de relieve: "lo primero que cae bajo la aprehensión del intelecto es el ente y el no-ente, y estos dos conceptos bastan para la definición de unidad, en cuanto entendemos que uno es el ente en el que no se da una distinción en base al ente y al no-ente (quiere decir que el ente no es escindido por la división, que es resultado de la presencia del no-ser junto al ser). Y por su parte, las cosas que se distinguen por el ente y el no-ente, no se conocerían en su carácter de multitudo, si posteriormente el intelecto no atribuyera a cada una de ellas la unidad (intentio unitatis). De este modo, la multitud se define como lo que está formado por muchas unida-

---

da por la afirmación y negación (por ej., "el Padre no es el Hijo"), pero no como resultado de alguna imperfección, sino sólo en base a la opsición relativa: cfr. C.G., IV, 14; In I Sent., d.26, q.2, a.2. Afinando aún más los conceptos, Santo Tomás afirma que las Personas divinas son distintas (no hay confusión entre los supuestos), pero no diversas (pues diversidad connota diferenciación de naturaleza): cfr. S.Th., I, q.31, a.2.

(1) Cfr. In Boet. de Trin., lect.1, q.2, a.1.

(2) En In X Metaph., lect.4 y S.Th., I, q.11, a.2, ad 4 la exposición de los pasos que llevan a la captación de la multitudo omite el del no-ser, pasando directamente del ente a la distinción, probablemente para abreviar. Pero en el segundo de esos textos el elenco de los cuatro pasos va precedido de la advertencia de que "la división cae bajo el intelecto a partir de la negación del ente". Véase también In IV Metaph., lect.3: "el uno que se convierte con el ente implica privación de la división formal que se pro

des, de las cuales una no es la otra (id quod est ex unis, quorum unus non est alterum)" (1).

La noción de multitud contiene así, como ya vimos, una doble negación, es decir, una doble presentación del no-ser: cada uno de sus integrantes no está dividido interiormente, y al mismo tiempo no es ninguno de los demás (2). Pero estas dos negaciones no tienen el mismo contenido: la primera añade la captación de la ratio unius, y la segunda la aprehensión de la ratio distinctionis.

3. División y multiplicidad

En la serie de cinco pasos que hemos descrito, podría alguien preguntarse por qué separamos la multitud de la división, y si ésta es lo mismo que la distinción. El concepto de distinción parece presuponer la idea de multitud, pues se distinguen los que son varios. Sin embargo, es claro que la multitud implica las unidades que la componen, en el ser y en el entender: la multitud es un concepto que se sitúa necesariamente después de la unidad. El problema es el siguiente: ¿la captación de la unidad como indivisión no presupone entender la división y por tanto lo múltiple? Y más aún, ¿las cosas son muchas porque son distintas, o son distintas porque son muchas?

Convendrá en primer lugar distinguir la divisio de la distinctio. La división no es una relación, sino el desmembrarse de un todo en sus partes, o de una unidad en la multiplicidad. La distinción, en cambio, es una relación entre dos cosas, en virtud de la cual una no es otra. En la Tri-

---

duce según los opuestos, cuya primera raíz es la oposición de la afirmación y la negación".

(1) In I Sent., d.24, q.1, a.3.

(2) Cfr. De Pot., q.9. a.7.

nidad las Personas divinas son distintas, pero el Ser de Dios no se ha dividido: la divisio entis pertenece al orden creatural.

Parece lógico pensar entonces que, una vez que la unidad del ser se ha dividido, surge la multiplicidad creada, y que inmediatamente se producen entre sus integrantes los nexos de distinción. La distinción por tanto viene después de la multiplicidad, con posterioridad de naturaleza, y la multiplicidad surge en las criaturas de la división formal o cuantitativa (1).

Santo Tomás se mantiene fiel a Aristóteles. El par decisivo es uno-múltiple, que no indica relaciones. De aquí surgen los pares idéntico-diverso , igual-desigual, y semejante-desemejante, que significan relaciones en base respectivamente a la unidad o pluralidad en la substancia, la cantidad y la cualidad. La aparición de lo múltiple no se explica por una relación previa, sino por la "caída ontológica" que Tomás de Aquino expresa casi siempre con el término divisio entis, y que invariablemente es una división lógica respecto del no-ente, establecida sobre la base real del no-ser privativo implicado en la participación en el ser(2).

Respondamos ahora a las preguntas que nos hicimos señalando los siguientes puntos:

1) La noción de división precede a la de unidad, aunque por naturaleza la unidad es previa a la división. Apre

---

(1) Cfr. De Pot., q.10, a.5.

(2) Cfr. In Boet. de Trin., lect.1, q.2, a.1, ad 4. En este sitio Santo Tomás entiende por diversitas, alteritas, differentia, lo mismo que nosotros hemos denominado distinctio. En In X Metaph., lect.4 se habla sencillamente de diversum como opuesto a idéntico, y se añade que diferente connota cierta semejanza en algo además de la desemejanza, cosa que diverso no connota. Más claramente en la S.Th., I, q.31, a.2 afirma Santo Tomás que, de todos modos, diversidad y diferencia implican desigualdad de naturaleza, mientras que distinción sólo alude a la oposición de supuestos.

hendemos que el ente es uno cuando aprehendemos su indivisión,y esto supone tener una idea de la división. El concepto de uno viene después de haber captado la división del ente respecto a los otros, para negarla, por el hecho de que nuestro intelecto siempre conoce lo simple a partir de lo complejo:" la división es previa a la unidad, no simpliciter, sino según el modo de nuestra aprehensión, pues aprehendemos lo simple partiendo de las cosas compuestas, como al definir el punto como lo que carece de partes o como el principio de la línea" (1).

2) La división precede a la multitud, en el orden real e intelectivo. Conocer la división no exige tener una idea de lo múltiple (caeríamos en un círculo vicioso), pues basta para ello la percepción sensorial de los muchos, sobre la que después de la noción de ente y de su contradictorio no-ente, surge la idea de la división, que prepara el concepto de múltiple. "Algo se dice múltiple porque es divisible o está dividido" (2);"la división es la causa de la multitud, y es previa a ella en la intelección" (3). Por eso la unidad como tal se opone a la división, más que a la multiplicidad: "la unidad se dice privativamente (es decir, supone privación) respecto de la división, pues no es otra cosa que el ente en cuanto indiviso, pero no es en cambio privativa de multitud. De ahí que la división sea previa al uno conceptualmente, y que la multitud le sea posterior" (4).

Por otra parte, se puede admitir que los conceptos de

---

(1) S.Th., I, q.11, a.2, ad 4.

(2) In Boet. de Trin., lect.1, q.2, a.1.

(3) De Pot., q.9, a.7, ad 15. Cfr. De Pot., q.3, a.16: "multitudo ex divisione causatur".

(4) Ibid. Cfr. S.Th., I, q.30, a.3, ad 3: "unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quae est prior, secundum rationem, quam unum vel multitudo".

división y multitud algunas veces se confunden. Sólo entonces la multitud podría situarse a la vez antes y después de la unidad. "Nada impide que algo se anterior y posterior a lo mismo conceptualmente, según diversos aspectos. En la multitud se puede considerar la multitud como tal, o la división misma. En cuanto a la división, (la multitud) sería conceptualmente previa a la unidad, pues uno es lo que no se divide. Pero en cuanto es multitud, ésta es posterior conceptualmente a la unidad, pues la multiplicidad es una agregación de unidades" (1). En otras palabras, la multitud sería entendida antes de la unidad, sólo si "reducimos" la multitud al matiz de la división. La concesión que hace Santo Tomás es sólo aparente: admite que lo uno se entienda como privación de lo múltiple (y que por tanto lo múltiple sea previo) pero sólo "en cuanto en la razón de los muchos se incluye el que estén divididos" (2), es decir, tomando la noción de múltiple únicamente bajo la nota de la divisio.

La multiplicidad es, en definitiva, un concepto más denso, que "sintetiza" la aprehensión de las unidades y su recíproca distinción. "No entendemos a los divididos bajo la razón de multitud, sino porque a cada uno de ellos le atribuimos la unidad" (3). O al revés: "la multitud correspondiente a la unidad nada añade a las cosas muchas sino la distinción (aquí Santo Tomás dice distinctionem), que supone que cada una de ellas no es otra; lo cual no lo tienen por algo sobreañadido, sino en virtud de sus propias formas" (4). Son dos textos inversos pero convergentes: la

(1) In X Metaph., lect.4.

(2) S.Th., I, q.11, a.2, ad 4.

(3) Ibid.

(4) De Pot., q.9, a.7. Nótese que ordinariamente Santo Tomás define la unidad como el ens indivisum, mientras que el divisum ab aliis se adscribe a la multitud y la distinción de los muchos. En In I Sent., d.19, q.4, a,1 ad 2 aparece la expresión más rara de que el unum es el ente indivisum in se et divisum ab aliis, válida también porque el uno asume la división respecto de todo lo extraño. En De Ver., q.1,

multiplicidad se puede concebir como el conjunto de unidades que mutuamente se distinguen, o como una serie de distintos cada uno de los cuales es uno.

C. LA MULTITUD REAL

1. Raíz metafísica de la multiplicación

Las consideraciones precedentes nos llevan ahora a considerar la realidad de la multitud, cuyo conocimiento es esencial para la comprensión del universo. Ante todo, digamos que la multiplicidad es un hecho metafísico, no un concepto de nuestra mente. Es verdad que "la *multitudo* fuera de los muchos (*multa*) es un concepto de razón" (1), pero "en los muchos forma parte de las realidades naturales" (2). Esto no significa que en algunos casos no podamos "unificar" varias cosas con el pensamiento (por ej., pensar que varios enemigos se han hecho amigos): "la misma multitud se dice una en cierto modo, en cuanto en ella algo no se divide, al menos respecto a la intelección que la agrega" (3). Alguna multitud puede ser simplemente de razón, por el hecho de que pensemos simultáneamente en muchos; pero no es verdad que siempre la multiplicidad sea constituída por nuestro en

---

a.1, Santo Tomás asigna el *divisum ab aliis* al trascendental *algo* (basándose en la etimología de *aliquid*, que significaría *aliud quid*); de este modo, la distinción produce un trascendental propio, la alteridad, enriqueciendo la comprensión del ente. Pero el *algo* podría predicarse de Dios sólo purificado de toda connotación del ente finito. En la línea de cuanto hemos dicho, el *algo* es una consecuencia de la unidad. El *divisum ab aliis* más el *indivisum in se* interviene en la noción de multitud sólo cuando al "uno dividido de los demás"se añade la captación de la unidad de los distintos, según hemos visto.

(1) *De Pot.*, q.3, a.16, ad 16.

(2) *Ibid.*

(3) *In I Sent.*, d.24, q.1, a.3, ad 4.

tendimiento, al modo de una categoría kantiana. Es evidente que hay agregaciones reales, como sucede máximamente con el conjunto ordenado del universo.

¿Cuál es la raíz de la multiplicidad de las cosas? Ya hemos respondido de alguna manera a esta pregunta en el apartado precedente. Se da multiplicidad cuando hay división, por tanto, cuando algo uno se divide en varios. Esto significa que el principio de la multiplicidad siempre estará en alguna unidad: "en cualquier género observamos que la multitud procede de una unidad" (1). Pero no basta la unidad; es necesario un principio divisor y por eso multiplicador, principio que es la potencia, puesto que lo que es uno por derecho propio es el acto. La raíz de la multiplicación es la potencialidad o el principio limitador del acto.

En el mundo creado por Dios se produce, como consecuencia de su misma finitud, la radical escisión del ente en acto y potencia, en lo uno y lo múltiple (2). El binomio acto-potencia se corresponde (no decimos que se identifique) con el de uno-múltiple: el acto de por sí es uno o indiviso; la potencia divide al acto, haciéndole entrar en composición con varios sujetos participantes.

Esto no es una construcción mental. Siempre que observamos una multitud de cosas, podemos legítimamente preguntarnos en qué convienen y en qué se diferencian: la mutua identidad-alteridad (parciales) es una condición esencial de los miembros de toda multitudo. Podemos repetir esta operación entre varios lápices, varios hombres, varias cosas, etc., y siempre llegaremos a la misma conclusión: convienen en la participación en algún acto, y difieren porque existe un sujeto sustentador de dicho acto. En cualquier ámbi-

---

(1) C.G., I, 42.

(2) "Unum et multa sunt de primis differentiis entis, secundum quod ens dividitur in unum et multa, et in actum et in potentiam" (In I Sent., d.24, q.1, a.3).

to múltiple se da "algo primero, que es la medida de todo aquello que se contiene en ese género" (1), el acto en función del cual los objetos rojos se unifican en ser rojos, los hombres justos convienen en ser justos, etc. Y "todas aquellas cosas que se descubre que convienen en algo común, es necesario que dependan de algún principio único" (2), principio a veces inmanente, como la especie, pero otras veces trascendente, como máximamente ocurre con el ser: "todas las cosas convienen en el ser, y por eso debe haber algo único que sea el principio de todo, que es Dios" (3).

La multiplicidad material procede de la potencialidad de la materia como principio divisor de la forma. La multiplicidad formal, a su vez, responde a la potencialidad de la esencia que multiplica el ser en los entes. Estos dos niveles de la potencia dan lugar así a los dos grandes grupos de multiplicidad que observamos en el universo creado. Una vez más hemos llegado al motivo radical que hace al universo uno y múltiple a la vez: la participación en sus diversos aspectos, pero principalmente la participación en el ser.

2. La función de las unidades en un conjunto múltiple

Sentados esos principios, podemos volver nuestra atención nuevamente a la estructura uno-múltiple. De lo dicho anteriormente se desprende que lo uno no se opone a lo múltiple en términos de absoluta negación. Existe entre ellos una oposición privativa, en cuanto la unidad contiene indivisibilidad, y la multitud consiste precisamente en la división (4). Como hicimos notar anteriormente, este as

---

(1) C.G., I, 42.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) "Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso" (S.Th., I, q.11, a.2). Cfr. In I Sent., d.24, q.1, a.3.

pecto no agota todo el ser de la multitud. Si algo es uno, evidentemente no podrá ser múltiple, y viceversa; pero la unidad puede incorporarse a alguna multiplicidad, y ésta puede estar dotada de alguna unidad.

Destaquemos en primer lugar cómo el uno no se opone dialécticamente al grupo de muchos, sino que contribuye a formarlo. "Aunque el uno implica una privación implícita, no supone privación de la multitud" (1). La única multiplicidad a la que verdaderamente se opone el individuo es la multiplicidad interna, que supondría una ruptura de su unidad; en cambio, no sólo no se opone a la multiplicidad externa, sino que incluso la produce junto con otros individuos: "el uno (trascendental) priva de la multitud en cuanto ésta es causada por la división; no de la multitud extrínseca que el uno constituye como parte, sino de la multitud intrínseca que se opone a la unidad. Por el hecho de que algo se dice uno, no se niega que exista algo fuera del mismo que con él constituya una multitud, sino que se niega su intrínseca división en muchos" (2).

La función de la unidad es por tanto la de constituir la multiplicidad, al poner la entidad propia: en cuanto a lo que pone, produce lo múltiple (3); y lo que pone es el ente (4). Por eso la multitud se define como una aggregatio unitatum, un conjunto de unidades (5). Llamemos a esto, si queremos, una visión atomista del universo, si entendemos por átomo el indivisible que es la unidad.

Presentamos un último texto en este sentido, que

(1) In IV Metaph., lect.3.

(2) De Pot., q.3, a.16.

(3) "Unum potest considerari dupliciter: uno modo quantum ad illud quod ponit, et sic constituit multitudinem; alio modo ad negationem quam superaddit, et sic opponitur multitudini privative" (De Pot., q.9, a.7, ad 14).

(4) "Unum non constituit multitudinis ex parte privationis, sed ex parte illa qua ponit ens" (De Pot., q.9, a.7, ad 10).

(5) In IV Metaph., lect.3.

ilustra cómo el uno, sin perder su indivisibilidad y, más aún, a condición de no privarse de ella, se constituye como pars multitudinis: "el mismo uno en cuanto se considera como algo en sí perfecto y con una cierta especie, se opone a la multitud; porque lo que es uno no es múltiple, y vice versa. Pero en cuanto se considera como algo no completo en la especie y la forma, así no se opone a la multitud, sino que es parte suya" (1). Se trata de una imagen matemática (pues el individuo substancial es completo en la especie): el 2 tomado como especie numérica se opone al 3, al 4, etc.; pero considerado no como algo aislado, sino como una entidad susceptible de incorporarse a números más altos, puede formar parte del 3, del 4, y de cualquier número superior (2). De un modo semejante, cada unidad puede intervenir en la constitución del universo y en su misma definición.

3. La multitud como participante de la unidad

Situémonos ahora en la perspectiva de la multiplicidad, para determinar cómo ésta no se opone al individuo (3). La multitud "no remueve la unidad, sino la división respecto de cada uno de los que consta la multitud" (4), porque la misma noción de multitudo incluye la de cada unidad componente.

La multiplicidad supone desde luego alguna privación de unidad. Pero no una radical negación de ésta, que inmediatamente la destruiría. "Ninguna privación elimina total

---

(1) In X Metaph., lect.4.

(2) Cfr. Ibid.

(3) Tomamos la unidad como sinónimo de individuo, porque metafísicamente lo uno por excelencia es el individuo singular. De paso adviértanse las consecuencias de esta doctrina en la filosofía de la sociedad.

(4) S.Th., I, q.30, a.3, ad 3.

mente el ser, porque la privación es la negación en un sujeto" (1), aunque es verdad que "toda privación quita algo de ser" (2). Este es un fenómeno de orden metafísico que pertenece exclusivamente a los trascendentales; la privación de una forma particular puede ser completa (un ciego pierde la vista del todo), pero la privatio entis, o la privación de bien, unidad, etc., nunca puede destruir absolutamente el ser, la bondad, la unidad, porque entonces se transformaría en la nada. Por otra parte, no hay contradicción entre estar privado de ser, y poseerlo en algún otro sentido. El ser en potencia no es ser simpliciter (como el ser en acto), pero es ser secundum quid; el hombre injusto es malo simplemente, pero es bueno en algunos aspectos.

Así pues, la multitudo est quoddam unum (3): no siendo simpliciter una unidad, de todos modos contiene algún tipo de unum. Mientras los individuos son un unum simpliciter, y al mismo tiempo son multa secundum quid (por su composición en partes, sus accidentes, etc.), el grupo simpliciter está dividido, pero es una unidad secundum quid (4). Esto supone una rebajación en la ratio unius en el grupo, lo cual no es un mal, porque no se trata de una privación defectuosa (de algo debido), sino simplemente de una privación. Pero al mismo tiempo, aunque sea secundum quid, esta participación del conjunto en la unidad es fundamental para que el conjunto sea, porque "la misma multitud no estaría contenida en el ente, si de algún modo no estuviera contenida en la unidad" (5).

¿Cómo participa un universum de la unidad? Evidentemente de un modo más complejo que el individuo. En primer

(1) S.Th., I, q.11, a.2, ad 1.
(2) Ibid.
(3) Ibid.; cfr. In I Sent., d.24, q.1, a.3, ad 4.
(4) Cfr. S.Th., I, q.11, a.1, ad 2.
(5) Ibid.

lugar, según dijimos, porque cada parte atómica de la multitud es un indivisible. Este aspecto ya fue vigorosamente defendido por Platón. En el Parménides -diálogo donde la dialéctica uno-múltiple se agita incesantemente- se afirma que "cada parte debe participar del Uno. Si en realidad cada una de ellas es parte, ese cada una señala que se trata de una unidad, distinta de las otras unidades, con ser propio. Sólo así cada unidad podrá ser" (1). El universo se pulverizaría al infinito si se admitiese la presencia de la multiplicidad sin unidad, pues "si con el pensamiento quisiéramos eliminar de éstas (de las partes del Uno) una parte que fuese lo más pequeña posible, ¿no deberíamos acaso admitir necesariamente que esta parte que es quitada, como no participa del Uno, es multiplicidad y no unidad? (...) ¿No nos aparecerá esta parte como una multitud infinita?" (2).

En segundo lugar, la multiplicidad existe como consecuencia de la conveniencia de varios en un acto común, en un idéntico principio, o en un mismo orden (este último aspecto es el que desarrollaremos en la segunda parte), y por tanto es así como puede presentarse en el ámbito del ser. "Ninguno de los existentes -afirma Dionisio- deja de participar de la unidad en algún sentido" (3), y Santo Tomás comenta que los muchos siempre están reunidos en algo uno: las partes convergen en el todo; los accidentes, en la substancia; los individuos, en la especie; las especies, en el género; los procesos dinámicos, en la finalidad, aparte de que su causa es igualmente un solo principio (4). La unidad que integra a la multitud en cierto sentido se subordina a ésta; pero la unidad del principio es generadora y por tanto previa a lo múltiple: "sin el uno no habrá multitud; pero sin multitud habrá unidad" (5).

---

(1) Parménides, 158 A.

(2) Ibid., 158 C.

(3) Div. Nom., XIII, lect. 2.

(4) Cfr. In de Div. Nom., XIII, lect. 2; S.Th., I, q.11, a.1, ad 2.

(5) DIONISIO AREOPAGITA, Div. Nom., XIII, lect. 2.

4. Tendencia a la unidad

La tensión entre la unidad y la multiplicidad es la clave para entender metafísicamente el orden y el dinamismo del universo. Si anteriormente hemos considerado la conveniencia de lo múltiple, ahora podemos ver cómo esa conveniencia se encuadra en un contexto de tendencia a la unificación.

Por una parte, cada cosa individual tiende por naturaleza a mantener su unidad. "Así como todas las cosas desean el bien, del mismo modo desean la unidad, sin la cual no pueden ser. Pues cada uno, en tanto que es, en ese mismo sentido es una unidad; de ahí que veamos cómo a las cosas les repugna la división, en la medida en que les es posible, y que la disolución de cualquier cosa procede de algún defecto suyo" (1). El apetito del ser, el más fuerte de los apetitos y origen radical de todos los demás deseos, se traduce en lucha y forcejeo para defender la unidad propia, oponiéndose cada cosa a toda violencia destructiva de su identidad (2).

El neoplatonismo había insistido mucho en este aspecto. Según San Agustín, las cosas compuestas se mantienen en el ser en la medida en que están unidas, imitando la imperturbable permanencia en el ser de las realidades simples (3); porque "ser no es otra cosa que ser uno" (4). En la doctrina tomista el ser es más bien la raíz de la unidad,

---

(1) S.Th., I, q.103, a.3.

(2) "Esse namque suum unumquodque amat et conservari appetit; signum autem est, quia contra pugnat unumquodque suae corruptioni" (C.G., II, 41).

(3) "Quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem, et in tantum sunt in quantum assequuntur" (De moribus manichaeorum, II, 6, 8, P.L., t.32, 1348).

(4) "Nihil est autem esse quam unum esse" (ibid.). Por eso lo simple para San Agustín es por sí mismo, mientras que lo compuesto debe esforzarse por mantener la unidad.

pues "el uno sigue al ente" (1); por eso todas las cosas experimentan la repugnancia ante la división, con todas sus fuerzas (pro posse es la expresión que usa el Doctor Angélico), para no caer en el no-ser (2).

Al mismo tiempo, la unión interna por la que cada cosa se sostiene en el ser, si es compuesta (o su simple unidad, si carece de partes componentes), no la aísla del resto de los seres; por el contrario, el impulso hacia el ser la lleva a unirse con los otros, de manera que "cada cosa está unida a sí misma y varias lo están entre sí, pues cada una se une a otra en cuanto conviene con ella de algún modo" (3). Elegantemente escribe Santo Tomás, comentando a Dionisio, que divina pax facit omnia ad se invicem concreta (4), que la paz de Dios -fuente radical de la unión- produce la conjunción mutua de todas las cosas. La tendencia a la propia identidad, en la criatura que participa del ser, lleva consigo la tendencia fortísima a la alteridad: a la conveniencia con otras criaturas por una parte, y más radicalmente a la unión con el Principio del ser y la unidad, que es Dios.

En resumen, se puede hablar de una triple unión en las cosas del mundo: "una con respecto a sí mismas, por la que cada cosa es en sí misma algo uno. Otra por la que se vinculan con los demás, en algún orden verdaderamente uno. En tercer lugar está la unión por la que cada cosa se vincula con el único principio de la paz de todo, que es Dios" (5).

---

(1) C.G., II, 58.

(2) "Unde unumquodque suae divisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non esse tendat" (C.G., I, 42).

(3) In de Div. Nom., XI, lect.2.

(4) Ibid.

(5) In de Div. Nom., XI, lect.1.

La tendencia a la unidad compuesta es en todos los casos tensión a la semejanza con la simple unidad de Dios. Cualquier unión creada será siempre imperfecta, porque se basará en alguna pluralidad: la unión de muchos arraiga en la multiplicidad dividida, mientras que Dios es uno por sí mismo, sin necesidad de unirse a nada (1); los individuos son unos como conjuntos de partes unificadas en la substancia, pero por eso mismo carecen de una completa unidad interna, "como un hombre dentro de sí mismo no es uno, pues contiene muchas y diversas partes" (2), mientras que Dios es uno sin diversidad interior; por último, la criatura se multiplica en sus operaciones, y Dios en cambio no pierde su simplicidad en su obrar inmanente y ad extra, pues "tanta es su unión que no la abandona ni cuando entra en sí mismo, al entenderse y amarse, ni cuando se multiplica al imprimir en las cosas sus múltiples semejanzas (...) Dios pasa por todas las cosas por medio de las semejanzas que les comunica, y sin embargo permanece todo uno en sí mismo, como un sello que imprime su imagen y semejanza en las diversas ceras, permaneciendo siempre en su identidad" (3). El último sentido del universo radica precisamente en realizar la mayor unidad posible a su condición creada, que será el mayor reflejo de la unidad de Dios.

5. El binomio uno-múltiple, inseparable en la creación

Se ha señalado cómo el individuo creado necesita de lo múltiple, y lo múltiple necesita del individuo. El universo es más representativo de la bondad del Creador, pero esto no excluye que en muchos aspectos el individuo sea mejor que el grupo (por su subsistencia, por la propiedad in-

---

(1) Cfr. In de Div. Nom., XI, lect.2.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

comunicable de posesión del ser). El grupo aporta más variedad y riqueza, pero a costa de "sacrificar" las prerrogativas del suppositum en cuanto tal grupo. Esta deficiencia ontológica de la comunidad de seres se compensa, como hemos visto, cuando el conjunto procura participar de la unidad, para cumplir así su misión propia en el seno de la creación, que es la de elevar en algo la indigencia de la criatura finita e individual, añadiendo bondad al mundo.

Esto supone que en el universo y en cada ente concreto la unidad va siempre acompañada de alguna multiplicidad y viceversa, como el anverso y el reverso de una moneda. La unidad de las cosas supone la pluralidad de los elementos que se reúnen; la identidad (que no es más que la unidad según la substancia) de cada cosa consigo misma, implica la alteridad (pluralidad según la substancia) con respecto a las demás; las semejanzas entre los entes (unidad según la cualidad) suponen otras tantas desemejanzas (pluralidad en la cualidad), pues para que dos cosas se parezcan en algo, han de diferenciarse en otros aspectos (1). En cuanto una cosa está situada en el ser participado, se producen simultáneamente estos pares de relaciones opuestas, y esto es lo que lleva a la constitución del universo, como el mis término lo da a entender.

Así pues, los entes que en algún sentido están separados (muchos individuos), en otro sentido se identifican (especie común), y nada puede ser tan idéntico a otra cosa, que no contenga alguna diferencia con ella. En ningún caso encontraremos una absoluta identificación ni una total diferenciación entre las cosas que componen el universo (2). La alteridad absoluta supondría la multiplicidad total (sin unidad), que metafísicamente es imposible; la identidad ab

(1) Cfr. In de Div. Nom., IV, lect.6.

(2) "La disparité complète dans l'être est une impossibilité évidente" (Barendse, L'unité d'ordre, Proceed. of the Xth.Intern. Congr. of Philos., Amsterdam 1949, p.417).

soluta sería la unidad total, que es propia del Ser divino. Sólo respetando esta condición creatural, el inseparable binomio uno-múltiple de las criaturas, pueden las cosas diversas entrar en comunión (communiones contrariorum, en expresión del Pseudo-Dionisio); y a su vez, esas uniones no excluirán la distinción, no llevarán a la confusión de los diversos, pues respetarán la presencia de lo múltiple (incommixtiones unitorum) (1).

Una consecuencia interesante de este doble aspecto de las cosas es la necesidad de que nuestro conocimiento discierna y enlace, separe y conecte, analice y sintetice. El universo múltiple-uno es el fundamento y la causa de nuestros procesos racionales de análisis y síntesis (resolución y composición). A esto se refiere San Agustín, que intuyó profundamente este aspecto, cuando se pregunta:"¿qué es lo que ha de separarse con la razón (discernendum), sino lo que parece uno y no lo es, o no es tan uno como parece? Asimismo, ¿por qué ha de enlazarse (connectendum) una cosa, sino para unificarla cuanto es posible? Luego, lo mismo al analizar que al sintetizar, busco la unidad, amo la unidad; mas cuando analizo, la busco purificada; cuando sintetizo, la quiero íntegra. En aquélla se prescinde de todo elemento extraño; en ésta se recoge todo lo que le es propio para lograr una unidad perfecta y total" (2).

El análisis y la síntesis asumen dos características diversas, según se apliquen a un conjunto o a un individuo:

a) Con relación al conjunto, el análisis terminará en el individuo, subsistente pero imperfecto, porque en el grupo de algún modo tiene razón de parte. A su vez, la síntesis conducirá a la mayor perfección del todo-múltiple, que

---

(1) Cfr. De Div. Nom., IV, lect.6.

(2) De Ordine, II, c.18. San Agustín define a la misma ratio como la facultad del análisis y la síntesis: "ratio est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens" (ibid., II, c.11).

en otro sentido es imperfecto, porque no subsiste;

b) con relación al <u>individuo</u>, el análisis distinguirá sus elementos, que son simples pero no subsisten; y la síntesis compondrá la integridad de la substancia, que subsiste pero no es simple.

Una vez más hemos encontrado el binomio de perfección-imperfección propio de las cosas creadas, que mutuamente se compensan para reflejar fragmentariamente y a su modo la perfección simple y unitaria de Dios. Este binomio es la señal más significativa de la <u>ratio universi</u>, de la convivencia de lo uno con lo múltiple que constituye el mundo.

SEGUNDA PARTE: EL ORDEN EN EL COSMOS

En esta sección estudiaremos cómo la unidad del universo, en su sentido más profundo, que respeta la multiplicidad pero al mismo tiempo la integra en una totalidad superior, consiste fundamentalmente en el orden (1). El mundo no consiste en la pura multiplicidad, pues "donde hay pluralidad sin orden, hay confusión" (2). El mundo es una multitudo ordinata, un conjunto de cosas coordinadas, subordinadas, distribuidas en funciones y con una orientación interna hacia un fin.

La filosofía de Santo Tomás es una filosofía del universo en tanto que es una filosofía del orden (3). Se ha he

---

(1) "L'aspect sous lequel la multiplicité est ramenée à l'unité, c'est l'ordre" (Aimé FOREST, La structure métaphysique du concret, Vrin, Paris 1931, p.277).

(2) S.Th., I, q.42, a.3, sed contra.

(3) Es una noción "che riduce ad una felice unità tutte le parti della filosofia tomistica, consentendone la sintesi ideale e la focalizzazione meglio rispondente alla sua consistenza teoretica" (G. GIANNINI, op. cit., artículo "S. Tom

cho notar con acierto que el orden es uno de los conceptos que han sobrevivido en la modernidad, en medio de la crítica general a otras nociones de la filosofía clásica (1). Un hecho que se explica fácilmente, porque nadie está dispuesto a admitir que la confusión y el caos constituyen un valor, y también porque el orden es una de las ideas fundamentales de la mente humana.

La revolución moderna que se enfrenta contra toda normatividad, la violencia de tantos movimientos contrarios al orden, la afirmación de la más absoluta libertad en numerosas corrientes filosóficas de los últimos siglos, ¿no suponen una oposición del pensamiento moderno contra un ideal que algunos consideran superado? Estimamos que esa oposición ha dejado intacto el problema del orden como tal. Las revoluciones destruyen un orden para reemplazarlo por otro; la reivindicación de libertad del individuo contra el Sistema racional, llevada a cabo por el existencialismo, supone una reacción contra otra vertiente igualmente moderna, la de la exasperación del orden lógico, del orden creado por la mente humana.

Esta variedad de matices de las actitudes modernas ante el orden manifiesta la complejidad del tema, y al mismo tiempo deja entrever que no basta afirmar el valor del orden, sino que es preciso determinar el orden verdadero, conforme a la naturaleza de las cosas.

Se ha reprochado alguna vez a la filosofía realista que su insistencia en el orden traería como consecuencia un conservadurismo político: en un mundo ordenado, nada habría que reformar. La verdad es que el orden no siempre está da

---

maso, genio dell'ordine", p.166). Para J. WEBERT, Tomás de Aquino merece el título de "genio del orden", que retoma GIANNINI, y sobre todo el de "maestro del orden interior" (J. WEBERT, St. Thomas d'Aquin, le génie de l'ordre, Paris 1934).

(1) Cfr. Edward A. PACE, The Concept of Order in the Philosophy of St. Thomas, en "New Scholman", 1928, II, p.51 .

do. Existe un orden metafísico, inscrito en la entraña de las cosas, y que es fundamental conocerlo, porque de otro modo las empresas humanas (conquista del cosmos, dominio de la naturaleza, ordenación social) podrían _desordenar_, producir una ruptura de la armonía. El orden más radical no es creación humana: es preexistente al hombre. Pero sobre este sólido fundamento, el hombre tiene que _ordenar_ con su actividad (su vida, sus relaciones con las cosas, la convivencia social), y constantemente tiene que _reordenar_ lo que se desordenó. Así entendido, el orden es factor de progreso auténtico, porque es acercamiento al fin.

No es nuestra intención entrar en el examen de estos aspectos prácticos-morales del orden (1). Siguiendo con la meta que nos hemos propuesto, nos interesa realizar un análisis metafísico del orden. La parte precedente de este estudio se puede considerar como una preparación para el estudio del orden cósmico: el universo dividido por la multiplicidad, y unificado por su ser y su Autor, es un mundo donde puede reinar el orden, la armonía entre todas las cosas. Se trata de investigar qué bondad complementaria añade el orden a la perfección constitutiva de las cosas, haciendo que el conjunto de los seres formen un universo.

---

(1) Para la aplicación del orden a la moralidad, cfr. J. LECLERCQ, _La vie en ordre_, Casterman, París 1947.

CAPITULO I. EL CONCEPTO DE ORDEN

A. PRELIMINARES SOBRE EL ORDEN

La palabra ordo se corresponde con el término griego *táxis*, que procede del verbo τάσσω , que tiene el sentido activo de "poner en orden", y designaba originariamente la acción de disponer un ejército en orden de batalla (1). Este sentido técnico parece el más inmediato a nuestra experiencia corriente. Nos vemos obligados constantemente a ordenar nuestras actividades, los objetos de uso en el trabajo, los muebles de una sala, etc. Nuestra vida tiene que discurrir por un cauce ordenado: horarios de comida, reglas de tránsito, corrección en el vestir. Al exponer nuestras ideas a los demás, si queremos que nos entiendan, es preciso ordenarlas, estructurarlas, jerarquizarlas unas con otras.

---

(1) Véase una somera historia del concepto de orden en G. GIANNINI, *Aspetti della trascendenza*, P.U. Lateranense, Roma 1959, pp.25-36.

El orden es al mismo tiempo una ley rigurosa de la naturaleza. Todos los fenómenos físicos se desarrollan conforme a unas secuencias periódicas que procuramos prever para adaptarnos a ellas, y así regular nuestra vida conforme a la misma regularidad de la naturaleza. El progreso científico amplía esta experiencia y la lleva a límites de precisión matemática, pues el mundo encierra también una ordenación oculta que el hombre puede desentrañar con su razón. Por consiguiente, el orden no es una mera exigencia lógica, una categoría _a priori_ de la mente, sino que primariamente es un modo de ser y de obrar de las realidades naturales. Algunas teorías filosóficas podrán establecer la hipótesis del caos primitivo, pero nadie puede dudar del orden admirable que muestra la naturaleza en su estado presente.

Estas someras consideraciones desvelan la amplitud del concepto de orden. Por otra parte, ante el orden somos pasivos y activos: tenemos que sujetarnos a un orden exterior del que no somos creadores, y al mismo tiempo hemos de poner orden en nuestros pensamientos, en nuestras actividades. En este sentido, afirma Santo Tomás que "hay un orden que la razón no produce, sino que sólo considera, como es el orden de las cosas naturales. Otro es el orden que la razón al considerar produce con sus propios actos, como cuando ordena entre sí los conceptos, y los signos -voces significativas- con los conceptos correspondientes. Un tercer orden es el que la razón pone al considerar las operaciones voluntarias. Un cuarto, por último, es el que pone la razón en las cosas exteriores de las cuales es causa, como al construir un edificio" (1).

Hay un orden metafísico o real (_ordo rerum_), que trasciende la razón humana. Sobre éste se levantan los órdenes lógico (_ordo idearum_), ético (_ordo agendi_) y técnico (_ordo_

(1) _In I Ethic._, lect.1.

faciendorum). Entre todos subyace una profunda analogía, que ha de llevarnos a evitar la univocidad al tratar del tema del orden, así como a pensar que los diversos órdenes del ser nada tienen que ver entre sí. Por ejemplo, Santo Tomás utiliza con frecuencia la analogía entre el orden natural y el artificial: la naturaleza procede siguiendo los mismos pasos que daría un hombre inteligentísimo, y el hombre en su trabajo procura seguir el curso de la naturaleza (ars imitatur naturam).

El orden abarca todas las realidades creadas, como conexión y armonía de sus aspectos múltiples, de su distensión en el espacio y el tiempo, de sus mutuas relaciones causales (1). Habrá que examinar, por tanto, su vinculación con el ser y el bien de las cosas, y previamente será necesario llegar a una definición del orden. Así estaremos en condiciones de abordar la cuestión del orden general del universo.

B. LA NOCION DE ORDEN

1. Definiciones aproximadas

No es fácil dar una definición de orden precisa y a la vez tan amplia como el concepto lo exige. Con razón se

(1) Helmut KUHN hace notar que es una noción cercana a los trascendentales. "L'ordre compte parme les concepts fondamentaux de notre pensée; il appartient non seulement à la philosophie, mais encore à la science dans toutes ses ramifications, ainsi qu'à toutes les phases de notre vie. A cela correspondent l'ancienneté et la dignité que la philosophie confère à ce concept au cours de son histoire (...) Si l'on appelle trascendentale l'universalité la plus haute qui suit immédiatement l'être et dépasse toute délimitation selon le genre, on doit alors demander: l'ordre n'appartient-il pas aux transcendentaux ou, tout au moins, n'en est-il pas tout proche?" (Le concept d'ordre, cit., p.254).

ha dicho que _ordo_ es "el término más frecuente y a la vez el más complicado del lenguaje tomista" (1). Situaremos pues esta noción en sucesivas aproximaciones.

Orden implica, por una parte, una cierta _pluralidad_, para que así sea posible que varios estén ordenados (esos varios pueden ser entes, acciones,sucesos, etc.). Tomás de Aquino señala con frecuencia que "no hay orden sin distinción. Por eso, donde no hay distinción real, sino sólo de razón, allí no puede existir más que un orden meramente de razón" (2).

Por otra parte, el orden supone que entre esos múltiples se establezcan _relaciones_. En cuanto observamos un cuerpo y lo relacionamos con su entorno, ya captamos un determinado orden espacial. El mismo sucederse de una cosa a lo largo del tiempo, según un antes y un después, constituye un orden temporal. Podemos llamar orden al conjunto de cosas relacionadas, o bien a las mismas relaciones que enlazan unas cosas con otras: así decimos que un ejército o que una flota de barcos son un orden, o que están dispuestos ordenadamente.

¿Es el orden tan sólo la relación entre varios, o añade alguna nota peculiar al simple hecho de relacionarse? Santo Tomás afirma que el orden a veces se puede tomar como una relación (3), y que por tanto existe una estricta equiparación entre ambos conceptos, pues "como la relación que hay en las cosas consiste en el _orden_ que va de unas a otras, habrá tantos tipos de relación como modos en que una cosa se puede ordenar a otra" (4). Encontraríamos muchos textos semejantes, que señalan que "la relación real consiste en el _orden_ de una cosa a otra distinta" (5). El

---

(1) A. KREMPEL, _La doctrine de la relation chez Saint Thomas_, Vrin, París 1952, p. 107.

(2) _De Pot._, q.10, a.3.

(3) "Quandoque enim significat (ordo) ipsam relationem" (_In IV Sent._, d.24, q.1, a.1, sol.II, ad 4). Cfr. _In II Sent._, d.9, q.1, a.1, ad 2.

(4) _In V Metaph._, lect. 17.

(5) _De Pot._, q.7, a.10. Cfr. _ibid._, q.7, a.9, ad 7.

"referirse" de una cosa a otra puede mencionarse efectivamente con el término activo "ordenarse", cuyo abstracto es el "orden" o la "ordenación". En el vocabulario tomista encontramos numerosos sinónimos de relatio, aunque cada uno tiene sus matices en el uso concreto que hace de ellos Santo Tomás: habitudo, respectus, ad aliquid, ad aliquod se habere, comparatio, proportio, intentio (1).

El orden como estrictamente idéntico a la relación podría indicarse con la expresión ordo ad, que Guérard des Lauriers designa con el nombre de orden-conexión (2). De todas maneras, parecería posible establecer entre los entes relaciones desordenadas (por ej., un equipo deportivo mal organizado). El concepto de relación parece carecer de opuesto, mientras que al orden se opone el desorden; claro es que el desorden siempre implicará una falta de relaciones debidas, pero no simplemente una ausencia de toda relación. Un conjunto de papeles desordenados tiene relaciones espaciales entre sí, pero esas relaciones serán ordenadas cuando sean de un determinado modo y no de otro. Para poner orden en una masa tumultuosa de personas no basta saber que deben relacionarse, sino que es preciso conocer cuáles han de ser esas relaciones. Santo Tomás afirma en este sentido que "el orden es una cierta relación" (3).

Podríamos pensar que la añadidura que buscamos está en la finalidad. El orden sería la recta disposición de las cosas en función de un fin, y el desorden, por el contrario, vendría constituido por las conexiones desviadas respecto del fin, o por la privación del ordo ad finem. Este concepto es verdadero en cierto modo, pues la mayoría de los órdenes que conocemos se establecen en virtud del fin: un laboratorio está ordenado si las cosas están dispuestas en él

---

(1) Cfr. B. COFFEY, The notion of Order according to St. Thomas Aquinas, "The Modern Schoolman", 1949, p. 9.

(2) M. GUERARD DES LAURIERS, La hiérarchie métaphysique de l'ordre, "Aquinas", 1962, p. 206.

(3) "Ordo relatio quaedam est" (De Pot., q.7, a.9). Cfr. De Ver., q.27, a.4, sed contra 4.

de modo que se pueda trabajar; un equipo de fútbol juega ordenadamente si efectúa las combinaciones necesarias para vencer al contrincante. "La razón de orden incluye que cada uno se ordene convenientemente a su fin" (1). Sin embargo, existen otras relaciones que admiten desorden y que no se constituyen en base a criterios teleológicos, como sucede por ejemplo con una biblioteca organizada por orden cronológico o alfabético (aunque ese orden pueda tener un fin extrínseco) (2).

Conocida es por Santo Tomás la definición de San Agustín del orden, como "la disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales sus lugares correspondientes" (3), acerca de la cual comenta el Aquinate que se refiere sólo al orden local (4). Esa definición se inspira seguramente en la que leemos en el *De Officiis* de Cicerón, quien refiriéndose a los estoicos escribe que "definen el orden como la composición de las cosas en sus sitios aptos y apropiados" (5). Desde luego, la experiencia más ordinaria del orden es precisamente la del orden local. La fórmula agustiniana añade el *parium dispariumque*, que da un criterio práctico de distribución de las cosas múltiples y diferentes: distribuir los objetos distintos en sus lugares distintos (por ej., los libros en una estantería, las car-

---

(1) *S.Th.*, II-II, q.153, a.2.

(2) Los estudios de A. SILVA-TAROUCA se centran especialmente en el orden como fin. Cfr. *L'idée d'ordre dans la philosophie de St. Thomas*, "Rev. néoscol. philos.", 1937, XL, pp. 341-384; *Thomas heute*, Viena 1947.

(3) "Ordo est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio" (*De Civ. Dei*, XIX, c.13).

(4) "Illa definitio Augustini (...) datur de ordine secundum locum" (*In I Sent.*, d.20, q.I, a.3, sol.I, ad 1). El contexto es la cuestión *utrum in personis divinis sit ordo*. Santo Tomás responderá que sí, pero excluyendo el orden local, y por tanto la definición agustiniana. En el *De Ordine* San Agustín se plantea el tema del orden, sin entrar a fondo en una problemática metafísica, ni dar una noción clara del orden. De todas maneras, en este diálogo se tratan marginalmente algunos puntos importantes: el problema del mal, la distinción entre orden manifiesto y oculto, la relación del orden con Dios.

(5) "Ordinem sic definiunt; compositionem rerum aptis et accomodatis locis" (*De Officiis*, I, 40).

petas en otra); y agrupar objetos por sus semejanzas, para destinarlos a un lugar propio (por ej., entresacar de varias cosas dispersas los libros, para colocarlos en un sitio común). La definición ciceroniana más bien aporta el matiz de los sitios *apta* y *accomodata*, señalando que la situación de cada ordenado en su sitio es la más conveniente a su naturaleza, peculiaridad o función: así, los libros deben colocarse en un sitio donde sea fácil encontrarlos y hacer uso de ellos.

Literalmente estas definiciones se refieren a la ordenación de muchas cosas en el espacio. Pero Cicerón en ese mismo sitio intenta hablar del orden en general; por eso señala que si ordenar localmente es poner las cosas en su lugar debido, en las acciones la ordenación consiste en situarlas en su momento oportuno, que los griegos llaman εὐκαιρία y los latinos traducen por *occasio*: éste sería un orden temporal aplicado al obrar humano, como el de una persona que se hace un horario de trabajo. San Agustín igualmente amplía su definición al *ordo amoris*: así como las cosas materiales se inclinan por su peso a sus lugares propios, del mismo modo el *pondus* del alma, que es el amor, inclina a ésta hacia su lugar conveniente, que está en Dios.

En los ejemplos mencionados se observa que el orden al aplicarse a los lugares, los tiempos, los apetitos, se concreta en un *ordo locorum*, *ordo temporum*, etc.; sin embargo, si el criterio de esas relaciones es el fin, indicado por los términos *convenientes*, *aptos*, *apropiados*, *oportunos*, parece que no hemos rebasado la noción de orden como relación determinada por la finalidad.

2. El orden como gradación

Al ordenar un grupo de personas por edades, o el conjunto de las letras por la sucesión alfabética, evidentemente la finalidad no interviene como criterio intrínseco del orden. Si en vez de distribuir las letras en la serie A, B, C, D..., las ordenamos en la forma A, C, D, B..., es patente que la B se ha descolocado o se ha desordenado respecto de su sitio correcto. ¿Qué es lo que otorga a las relaciones (espaciales, temporales, etc.) el carácter de ordenación?

Según muchos textos de Santo Tomás, la especificidad del orden radica en la relación de prioridad-posterioridad (sin perjuicio del significado genérico de orden como simple relación). Relaciones ordenadas son aquellas en las que algo se sitúa "antes" y otra cosa "después", no en un sentido exclusivamente cronológico (1). "El orden en su *ratio* incluye tres cosas. Primero, la *prioridad* y *posterioridad*: en este sentido, puede decirse que hay orden entre varios conforme a todos los modos en que algo se dice previo a otra cosa, como según el lugar, el tiempo, etc. El orden incluye también la *distinción*, pues no hay orden sino entre cosas distintas; pero esto más bien que significarlo, está presupuesto en el nombre de orden. En tercer lugar,incluye también la razón delorden (*ratio ordinis*), en virtud de la cual también el orden se contrae a una especie determinada. Así, hay un orden según el lugar, otro según la importancia, otro según el origen, y así con otros aspectos. La especie de orden según el origen compete a las Personas Divinas" (2).

Esta noción de orden es más abstracta que las anteriores, y por tanto más difícil de entender. Notemos que

---

(1) Este criterio se inspira en Aristóteles, concretamente en sus determinaciones sobre las nociones de *principium* y *prius et posterius* en el libro V de la *Metafísica*.

(2) *In I Sent.*, d.20, q.I, a.3, sol.I.

el tercer criterio (la ratio ordinis) no es el específico del orden como tal, sino como la materia a la que el orden se aplica, que por tanto lo especifica a un tipo peculiar de orden: local, temporal, por importancia, etc. Así, podemos ordenar los libros de una biblioteca según un criterio de materias, por orden cronológico, por su color, o por su tamaño, etc. En todos estos casos, lo propio del orden es que cada libro se colocará antes que otro, o después que otros. El orden sería así un conjunto de relaciones entre varios según unos criterios de prioridad y posterioridad (1).

Con esta noción se describe pues la referencia de una cosa a otra en un conjunto múltiple de cosas; lo que en ella se pone de relieve es la secuencia, el "seguir" que conecta algo que precede y algo que se postpone. Muy gráficamente se aplica al orden numérico: el 2 va después del 1 y antes del 3. Se aplica también al orden cronológico, al orden de un movimiento, a la sucesión de partes de un proceso, al encadenamiento de unas causas. Implica por tanto una concepción dinámica del orden, puesto que ordenar consistirá precisamente en colocar correctamente unas cosas después de otras, se trate de un orden técnico, literario, pedagógico, lógico, etc.

La nota característica del orden, en este sentido, es la consecuencialidad. Santo Tomás señala esta propiedad con el adverbio consequenter, "consiguientemente", que indica el subseguir de una cosa a otra; la matemática habla de sucesores en un sentido análogo, aplicándolo a la serie numérica. "Consecuente es lo que viene después de algún

---

(1) "Ad un'insieme di relazioni l'ordine in senso stretto aggiunge una graduatoria, un prima e dopo, quella caratteristica disuguaglianza che dispone gli ordinati su una scala ascendente e discendente di perfezioni" (F. GIARDINI, La struttura dell'ordine cosmico, "Angelicum", vol. XXXVII, fasc. 1, enero-marzo 1960, p. 28). De todos modos, la prioridad por grados de perfección -como luego veremos- implica sólo un tipo de orden.

primer principio, según un orden posicional, numérico -como el dos sigue al uno- o de otro tipo" (1).

De todas maneras, todavía no hemos llegado al aspecto esencial del orden. ¿En virtud de qué algo es previo a otra cosa? Esta pregunta nos orienta hacia el verdadero criterio del orden, que produce determinadas secuencias y no otras. La respuesta es que el prius et posterius se determinan con relación a un principio. "Como afirma Aristóteles en V Metaph., lo previo y lo posterior se dicen respecto de algún principio. Puesto que el orden incluye en sí de alguna manera el antes y el después, allí donde hay algún principio, habrá también un orden" (2). Si ordenamos una serie de libros por orden alfabético de autores, los nombres que comiencen por la letra N irán precedidos por los que comienzan por la M, y así sucesivamente hasta llegar a la A, el principio de la serie (que en este caso es puramente convencional); si los ordenamos por fecha de publicación, el principio estará en el libro más antiguo. Otras veces el principio consistirá en una causa: poner orden en una serie de argumentos será entonces encontrar la trabazón entre los principios axiomáticos y sus conclusiones; ordenar varias acciones exigirá establecer los nexos medio-fin en su realización, siendo aquí el fin lo que tiene razón de principio.

En definitiva, orden en este sentido es la disposición de varios según una prioridad y posterioridad en virtud de un principio (3). Siempre que decimos que algo debe situarse antes que otra cosa, ponemos esa relación respecto a al-

---

(1) In XI Metaph., lect.13. Cfr. In V Phys., lect.5. Atendiendo al orden físico según las relaciones espaciales, Santo Tomás con Aristóteles admite tres posibilidades: consecuentes discontinuos, no tangentes entre sí; consecuentes contiguos, tangentes porque sus términos se juntan; continuos, en los que ya no hay distinción de términos en acto, o bien el término de una parte se identifica con el de la parte siguiente (cfr. In XI Metaph., lect.13; In VI Phys., lect.1).

(2) S.Th., II-II, q.26, a.1.

(3) Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, De Revelatione, Roma 1950, I,

gún principio; de lo contrario, el orden se desvanecería en la pura indeterminación. "El significado de lo previo (prius) depende de la significación del principio (...) Previo es lo más cercano a un determinado principio" (1). El orden de prioridades y posterioridades es producido por algún principio: anterior será lo próximo a él, y posterior lo más alejado del mismo. El principio desempeña la función de ordenar lo múltiple, de generar el orden, al situar absolutamente (es decir, no con relación a otra cosa en su propio ámbito), el conjunto de secuencias en que un orden se articula.

Principio significa "aquello a partir de lo cual algo procede" (2). Afinando aún más la precisión de los conceptos, habría que matizar cuanto hemos dicho anteriormente: el carácter de principio, criterio fundamental generador del ordo, implica precedencia, no siempre prioridad (como el 2 precede al 3, pero no tiene una prioridad respecto al 3). "Aunque el nombre de principio etimológicamente parece que deriva de prioridad, no significa sin embargo prioridad, sino origen"(3). El término prius o prioridad puede connotar superioridad de rango en algún sentido; los términos origen, inicio, comienzo, etc. están desprovistos de un significado causal, y tampoco necesariamente indican una secuencia temporal (el 1 no precede temporalmente al 2). Es así purificado como el concepto de ordo entra en el miste-

---

p.198: el orden es la "dispositio secundum prius et posterius relative ad aliquod principium". Para CAYETANO el orden es el efecto de un principio en acto (In II-II Summa Theologiae, 26, 1). Cfr. también H. BECK, El Ser como Acto, Eunsa, Pamplona 1968, p.234.

(1) In V Metaph., lect.13.

(2) S.Th., I, q.33, a.1.

(3) Ibid., ad 3.

rio de Dios Trino (1). En las procesiones divinas hay "principio según el origen, sin prioridad" (2), y por eso hay "orden según el origen, sin prioridad" (3), según el cual una Persona divina procede de otra, sin que tenga prioridad respecto de la otra (4).

3. Jerarquía y serie

La gradación no tiene un sentido unívoco. Existen dos tipos de gradaciones completamente diversas: una es la serialidad espacial, numérica, temporal, etc., cuyas partes son cualitativamente homogéneas (por ej., una serie de personas formadas en fila), y otra es la gradación cuyas partes son cualitativamente diversas, unas inferiores y otras superiores. En el primer caso se suele hablar con preferencia de _serie_ -podemos llamarla también "serie numérica"-, mientras que el segundo tipo se designa con el nombre de _jerarquía_ (5). El siguiente texto distingue estas dos modalidades:

1) _Jerarquía_: "el orden en las cosas sensibles se encuentra de doble modo. Primeramente, cuando las partes de un todo tienen un orden entre sí, como en el animal la parte principal es su corazón, y en una casa los cimientos"(6);

---

(1) "Ista species ordinis, scilicet ordo originis, competit divinis Personis" (_In I Sent._, d.20, q.1, a.3; ~~a.2,~~ cfr. también ~~el~~ ad 4).

(2) _S.Th._, I, q.42, a.3.

(3) _Ibid._

(4) Cfr. _ibid._ Ver también _De Pot._, q.10, a.1 y a.3.

(5) El sentido originario de orden es más bien la serie que la jerarquía. _Ordo_ en latín significaba primitivamente _fila_ (cfr. A. LALANDE, _Dizionario critico di filosofia_, Isedi, Milán 1975, p.596).

(6) _In XII Metaph._, lect.1. Es obvio que aquí "orden" se emplea en el sentido restringido de "orden jerárquico".

2) Serie numérica: "en segundo lugar, cuando algunas cosas son consecuentes a otras, entre las cuales no hay unión ni por continuidad ni por contacto; como en el ejército se habla del primer y segundo escuadrón"(1). En este caso se trata de "consecuentes discontinuos", pero es claro que la serialidad numérica se verifica también en la sucesión contigua: "en todo contacto hay consecuencialidad, pues entre los tangentes hay algún orden, al menos en la posición" (2).

Las relaciones de orden estudiadas por las matemáticas -que no agotan todo el orden existente en la realidad- se sitúan en el marco de la serialidad numérica abstracta, que obviamente no es real sino obra de la razón numerante. Esto demuestra de paso que el orden no siempre ha de ser material: "el orden puede existir en las cosas entre las que no cabe contacto, como son las que están separadas de la materia. Por eso la relación consecuencial se realiza en las cosas previas para la razón; así sucede enl los números, en los que no hay contacto, pues éste se encuentra sólo en las realidades continuas. Los números son conceptualmente previos a las cantidades continuas, siendo más simples y más abstractos" (3).

La jerarquía es la ordenación de las formas según grados específicamente diversos; la serie es la ordenación de los individuos materiales considerados sólo en su cantidad discreta, o la ordenación de las partes de la cantidad continua (dimensión, movimiento y tiempo). La jerarquía es, pues, el orden cualitativo, mientras que la serie es el or-

---

(1) Ibid.

(2) In V Phys., lect.5.

(3) Ibid.

den cuantitativo. El principio de la jerarquía es una perfección superior; el principio de la serie numérica es el principio real de la cantidad (para los números, la unidad; para el extenso, la dimensión real en acto divisible en partes potenciales; para el movimiento, el punto de origen; para el tiempo, su comienzo), aunque muchas veces se pueden tomar referencias convencionales como principio de la serialidad numérica. El elemento de la jerarquía es un grado de perfección; el elemento de la serie es un número.

4. Orden-gradación y orden-uniformidad

La definición de orden que hemos dado no puede considerarse todavía completamente satisfactoria. En muchos casos ordenar no consiste en establecer unas secuencias o una gradación, sino que aparentemente es lo contrario: uniformar, unificar, someter a una misma ley. Si un grupo de personas en que unos están charlando, otros leyendo o dibujando, súbitamente se unifica en una misma actividad, como por ejemplo prestar atención a un discurso, o ponerse todos de pie, evidentemente ese grupo, antes desordenado, ahora está en orden; un grupo de soldados con uniforme manifiesta un orden que no se observa si cada uno va vestido de cualquier manera; un conjunto de figuras geométricas en una lámina produce una impresión de orden si éstas se colocan en la misma posición, o si tienen el mismo color. Ordenar parece, pues, no tanto diferenciar, sino más bien unificar, dominar la multiplicidad reduciéndola a alguna unidad.

Pero entre estos dos conceptos -orden como gradación, y orden como uniformidad- existe algo en común. La gradación es también un modo de relacionar lo múltiple que lo convierte a la unidad; lo que primeramente era simple dispersión

indiferenciada, al graduarse se unifica gracias al encadenamiento o a las relaciones de _prius_ y _posterius_. ¿Habrá que admitir entonces que orden significa sencillamente relación? Seguiría en pie el hecho de que el orden implica unas relaciones que no pueden ser de otro modo, a menos que sobrevenga el desorden; si en un coro alguien no canta la misma melodía, introduce un elemento de desorden.

El aspecto común al orden-gradación y al orden-uniformidad es la _referencia al principio_. En consecuencia, el orden se definirá como _la relación de varios distintos con un mismo principio_: el aspecto formal del orden es el _respectum ad unum_, la referencia de _plura ad unum_ que unifica la multiplicidad; el elemento material del orden es la distinción entre los ordenados, que puede ser numérica (por ejemplo, muchas personas empujando un coche) o específica (por ejemplo, la clasificación botánica o zoológica de las especies). Estrictamente el orden exige como mínimo una distinción entre dos, y en ese caso la relación de orden consistirá en la respectividad de _unum ad alterum_, como el orden del medio al fin o de la criatura a Dios; pero también puede suceder, y es más normal, que se trate de una pluralidad referida a un _principium_, el cual estará separado de los muchos o también podrá ser intrínseco a ellos: por ejemplo, el orden de _plura ad unum_ que existe entre muchos que obedecen a un jefe, o entre muchos que se visten del mismo modo. En todos estos casos la relación con el principio evidentemente es el criterio ordenador, y por eso es posible el desorden siempre que uno de los ordenados se prive de esa relación.

La definición que proponemos se diferencia de la anterior sólo en que se ha dejado de lado el _prius et posterius_ como única relación de orden. De no ser así, habría que afirmar que todas las relaciones son ordenables, menos las de semejanza e identidad, cuyos términos se equiparan sin

precedencia de uno sobre otro(1). Santo Tomás opone estas relaciones de paridad (relationes aequiparentiae) a aquellas que no son iguales en la misma dirección, sean de superioridad (relatio superpositionis)o de inferioridad (relatio suppositionis) (2). Se ha de tener en cuenta que en un conjunto ordenado necesariamente existen dos tipos de relaciones: el ordo ad principium de todos los asociados, que es la raíz misma del orden, y el ordo ad invicem, que es su consecuencia. En el orden-uniformidad hay relaciones entre los sujetos numéricamente diversos, pero no existe orden entre ellos, en el sentido de precedencia: sólo hay semejanza en el ámbito estático, y co-operación en el orden dinámico. No admitir orden en estos casos implicaría en el ámbito dinámico que la noción de orden exige siempre subordinación, y que la coordinación no sería orden, lo cual es desmentido hasta por el sentido explícito de ese término.

Es verdad que en muchos textos tomistas se entiende por orden la relación de prioridad, y que la diferenciación formal a veces se caracteriza como raíz del orden: "la razón de orden en las cosas se toma de la diversidad de formas" (3). De ahí que "nunca se da que de uno procedan varios sin orden, sino sólo en las cosas que difieren materialmente, como un fabricante produce muchos cuchillos materialmente distintos entre sí, sin que exista ningún orden entre ellos"(4). La repetición, "que es característica del

(1) KREMPEL denomina yuxtapuestas a estas relaciones, y considera que no producen orden (cfr. La doctrine de la relation..., p.109). COFFEY también piensa que la semejanza excluye el orden (Cfr. The notion of Orden..., p.11).

(2) Cfr. De Ver., q.11, a.2, sed contra 2; De Pot., q.3, a.3, ad 5.

(3) C.G., III, 97.

(4) S. Th., I, q.36, a.2.

orden material" (1), en cierto sentido es incapaz de producir orden, si tomamos el vocablo ordo en el sentido estricto de prioridad jerárquica. No es suficiente decir que, de todas maneras, la multiplicidad material es ordenable numéricamente. Siendo esto verdad, ya nos hemos trasladado a otro tipo de orden; la misma semejanza o identidad, en la que no se considera ninguna secuencia, en cierto sentido ordena lo múltiple, al hacerle participar de un idéntico principio formal.

Al tratar de la relación de semejanza, que consiste en la "conveniencia o comunicación en la forma" (2), Tomás de Aquino no excluye un cierto orden. Afirma así que "en las cosas que pertenecen a algún orden (quae sunt unius ordinis) puede decirse que algunos son recíprocamente semejantes (sibi invicem similia), de modo que la semejanza es convertible con el otro término, como cuando decimos que éste es semejante a aquél, y aquél a éste; ambos pueden decirse invicem similia (expresión de Dionisio), porque son semejantes en cuanto participan de una misma forma que preexiste en la causa común, respecto de la cual cada uno de los coordinados (utrumque coordinatorum) tiene una relación de semejanza" (3).

No es éste un texto aislado, pues fácilmente se echan de ver en él puntos decisivos de la metafísica tomista, como la participación -por semejanza o gradual- y el consiguiente paso a la causalidad, pues "si algo ~~una~~ se realiza comúnmente en una pluralidad de sujetos, es necesario que sea causado en todos ellos por una causa única" (4),

(1) GUERARD DES LAURIERS, La hiérarchie métaphysique..., p. 222.

(2) S.Th., I, q.4, a.3.

(3) In de Div. Nom., IX, lect. 3. El texto señala que la semejanza con Dios no es unívoca, como la similitudo recíproca entre cosas iguales (secundum aequalitatem), sino una assimilatio o semejanza deficiente, como la de las imágenes respecto al modelo.

(4) De Pot., q.3, a.5.

y "si dos son semejantes, es preciso que o uno sea causa del otro, o que ambos sean causados por una causa ulterior" (1). La semejanza, modalidad de la participación, en Santo Tomás da pie a importantes aspectos del <u>principio de asimilación</u>, que la sustraen de un contexto puramente estático, como por ejemplo el principio de que todo agente obra su símil, o de que "cada uno ama y desea lo que le es semejante" (2).

En definitiva, el orden nace con la comunicación, que es la transmisión y la presencia de una perfección común: "el orden requiere dos cosas, la distinción de los ordenados y la comunicación de los distintos con el todo" (3). La agrupación de varios en algo común crea un determinado *ordo*, como el *ordo clericorum*, el *ordo militaris*, etc., según la terminología medieval para referirse a los estamentos sociales (4). "En el orden concurren tres cosas: primero, la distinción con la conveniencia; segundo, la cooperación; tercero, el fin (...) Si los que se distinguen no convinieran en nada, no pertenecerían a un orden" (5).

Precisamente aquí conectan la jerarquía y el orden-uniformidad, pues varios individuos semejantes constituyen un determinado *ordo* cuyo principio es una perfección formal, pero al mismo tiempo ese orden se puede incorporar en

---

(1) *De Ver.*, q.3, a.14. Nótese que se trata de las dos posibilidades del orden: *unum ab altero*, o *plura ab uno*.

(2) *In de Div. Nom.*, IX, lect.3. Cfr. F. GIARDINI, *Similitudine e principio di assimilazione*, "Angelicum", pp. 300-324. H. WRIGHT descuida, en nuestra opinión, la importancia de la relación de semejanza, tendiendo a verla como puramente de razón o al menos como *per accidens*; por eso no puede comprender con claridad cómo el universo tiende a Dios por vía de asemejación (cfr. *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas*, PUG, Roma 1957, p. 68).

(3) *In XII Metaph.*, lect.12.

(4) Cfr. L. MOONAN, *St. Thomas Aquinas on divine power*, Atti del Congresso Internazionale, "Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario", Roma 1974, tomo 3, p. 368.

(5) *In de Div. Nom.*, IV, lect.1.

una jerarquía de perfecciones. En este caso tenemos un nuevo significado del término orden: el de grado o rango en el que se sitúan muchos semejantes, comparados con otros sujetos específicamente diversos. "El orden se puede tomar doblemente: o en cuanto indica sólo un grado, y así los individuos que pertenecen a un grado se dicen pertenecientes a un orden, y en este sentido el orden es una de las partes de la jerarquía; o en cuanto el orden señala la relación que hay entre los diversos grados, de modo que el orden es así la misma ordenación" (1).

Resumiendo: muchos individuos convergen en un orden uniforme; sobre éste puede también establecerse una gradación numérica, atendiendo a las relaciones locales, el movimiento, etc. La serialidad se aproxima a la monotonía de la uniformidad, desde un punto de vista cualitativo. En abstracto la serie es previa a la uniformidad, ya que los números prescinden de cualquier semejanza en la cualidad; en concreto es previa la uniformidad, pues no es posible una serie real sino entre cosas semejantes en algún sentido. Por fin, las diversas formas se unifican al graduarse jerárquicamente en la participación en un mismo principio (por ejemplo, los grados de bondad, belleza, sabiduría, se determinan como tales grados con referencia a un principio absoluto de bondad, belleza o sabiduría). Desde un punto de vista estructural, la serialidad y la jerarquía son análogas, pues en ambas se realiza una gradación, sea ésta cuantitativa o cualitativa.

Semejanza, serie y jerarquía son las tres articulaciones fundamentales de la noción de orden. El principio de un orden basado en la semejanza o la jerarquía es una forma, mientras que el principio de la serie es una determinación de la cantidad. El orden prioritario parece así ser el jerárquico, precisamente porque resuelve lo múltiple en una principialidad trascendente.

---

(1) In II Sent., d.9, q.1, a.1, ad 2. Cfr. In IV Sent., d.24, q.1, a.1, sol.II, ad 4; S.Th., I, q.108, a.2.

5. Conclusión

Tras estos análisis hemos de concluir que, contra las apariencias contrarias, el orden es en verdad idéntico a la relación, pues no es posible establecer una relación sin referencia a un principio (por ej., la relación de fraternidad se basa en la filiación; la de mayor-menor, en la unidad). El desorden es una privación de relaciones debidas, y si a pesar de esto en un conjunto de objetos desordenados persisten algunas relaciones, es porque persisten órdenes inferiores. No obstante, entre ordo y relatio existe una distinción de razón, ya que la idea de orden significa la referencia al principio, mientras que el concepto de relación no contiene explícitamente ese matiz.

Ordenar es, pues, relacionar lo múltiple con un mismo principio unificador. Si el ordo ad principium es unívoco en cada uno de los ordenados, se instauran entre ellos relaciones de semejanza, y tenemos el orden-uniformidad, en el que las diferencias son sólo materiales. En el ámbito dimensivo surgen así las relaciones de simetría, en las que la misma entidad geométrica se repite en diversas posiciones respecto a un centro común (punto, eje o plano), manteniéndose constantes las distancias de las partes simétricas con ese centro (1). El orden simétrico incluye igualdad en las figuras y en sus relaciones espaciales (2).

---

(1) Para este tema, cfr. J. CRUZ CRUZ, Simetría, estructura, dinamismo, "Anuario filosófico", Universidad de Navarra, Pamplona 1968, vol.I, pp. 39-66.

(2) Esa doble igualdad implica una doble repetición. Por eso la simetría se puede considerar como una "disposition des éléments ou des plans constitutifs d'un être qui est toujours susceptible d'être abolie par une translation, une transformation ou une opération quelconque de l'art ou de l'esprit humain". Se opone a la estructura, "une disposition des éléments ou des plans qui constituent un être, dans laquelle il existe une différence de puissance ou de valeur entre les éléments ou les plans" (Jean GUITTON, L'existence temporelle, Aubier, París 1949, p. 46).

En cambio, si el ordo ad principium es análogo en los ordenados, la misma ratio no se reproduce del mismo modo en ellos, sino en un sentido analógico o proporcional, produciéndose así las relaciones de prioridad y posterioridad, tanto numéricas como jerárquicas. En vez de igualdad en la aplicación del mismo canon o módulo, que en la cantidad engendra la simetría, tenemos una aplicación y una semejanza proporcional, sea cuantitativa o cualitativa (1). "La proporción es la gradación de una misma nota o característica según una mayor o menor ratio fija" (2). J. Ramírez ha notado el isomorfismo existente entre la noción de orden como prius-posterius y la analogía (3); podría decirse que la univocidad y la analogía son el trasunto del orden simétrico y proporcional al ámbito cognoscitivo, siempre que ampliemos el significado de los términos symmetria y proportio para que rebasen su sentido geométrico originario.

Cuando entendemos el orden como disposición, o distribución de una pluralidad en sus diversas posiciones o sitios, nos referimos tan sólo al orden como gradación. La precisa relación que cada ordenado tiene con los demás, que están "antes" o "después" de éste, se denomina situación; hablamos así de la situación del hombre en el mundo, de la situación de un elemento en el espacio o el tiempo, etc. Originariamente positio o situs se referían sólo al orden espacial, indicando la disposición interna de las partes de un cuerpo, o de varios cuerpos en el espacio (4).

Concluyamos con una breve verificación de cuanto he-

---

(1) Cfr. In X Metaph., lect.4, para la idea de similitudo proportionis.

(2) J.A. Mc WILLIAMS, Cosmology, The Macmillan Company, New York 1956, p. 20. El autor opone la proporción a la simetría, la "repetition of some feature" (ibid.).

(3) J.M. RAMIREZ, De Ordine placita quaedam thomistica, Salamanca 1963, pp. 13 y 17.

(4) "Positio autem ordinem partium importat" (In V Metaph., lect.17); cfr. In IV Phys., lect.17.

mos dicho, aplicada al orden espacial. Puedo ordenar varios libros colocándolos en un mismo sitio, diverso de los sitios destinados a otros objetos: la ordenación en este caso es de <u>plura ad unum</u>, sin prioridades, siendo el <u>principium</u> el sitio común; si en cambio coloco un libro en su sitio, el orden es de <u>unum ad alterum</u>. Por el contrario, si distribuyo varios libros en diversos sitios, en realidad hay distintas ordenaciones y no sólo una, pues falta el punto de referencia común; salvo que esos sitios tengan un orden entre sí, al menos por mera sucesión espacial, y entonces sí la ordenación es una.

Las ordenaciones se superponen unas a otras. Por ejemplo, ordenar muchos libros por materias es relacionarlos con un <u>unum</u>, que es el tema o materia. Pero entre las materias aún no hay orden: la ordenación es incompleta, o mejor, no es una sino varias (agrupación de individuos en torno a las diversas materias, obteniendo varios grupos); será completa si a su vez ordenamos esas materias (por ej., por orden alfabético, por importancia, etc.). Análogamente se procede en las clasificaciones, que reconducen los individuos a una especie, y las especies a un género.

C. <u>EL CONOCIMIENTO DEL ORDEN</u>

Indiquemos brevemente cómo el orden puede ser aprehendido por la inteligencia. El orden incluye una multiplicidad; por tanto, captar el orden implica entender simultáneamente varias cosas, precisamente en su referencia mutua. No es de ningún modo necesario, para captar un determinado complejo o estructura, estar entendiendo en acto cada una de sus partes aisladamente; si fuera así, la mirada intelectual nunca podría abarcar un cuadro de conjunto, sino que siempre estaríamos "pasando" sucesivamente por sus partes. Santo Tomás admite el conocimiento estructural de los con-

juntos (incluso de los conjuntos sucesivos, como una sinfo nía, un período de tiempo), sin que esto obste para que podamos descender al análisis de sus partes. "Cuando algo se dice por relación a otro, puede considerarse de dos modos: o en cuanto es algo en sí mismo y absolutamente, y así no es idéntica la consideración de esa cosa y de la otra a la que se refiere, sino que cada una se considera separadamente; o bien según tal cosa se relaciona con otra, y de este modo la consideración de ambas es la misma, porque quien conoce uno de los términos relativos, también ha de captar el otro término" (1). Si entiendo padre, simultáneamente y con un único acto intelectual estoy entendiendo hijo; pero también puedo captar al padre absolutamente, como hombre. Obsérvese pues que no cabe desorbitar la percepción estructural, pues la captación de un orden supone la de las cosas que se están relacionando.

Como por otra parte el orden no es sólo relación, sino relación principiada, el elemento más importante para la aprehensión de un orden es evidentemente la captación de su principio. El primus de un orden no es sólo principio ordenador, sino también principio y medida del conocimiento de los ordenados como tales, del mismo modo que en la analogía es esencial conocer el elemento común que se realiza en todos los analogados (2). La operación de medir, tomada en sentido amplio, consiste precisamente en la comparación de la medida con los mensurados, para conocer a cada uno de ellos en su proporción con el principio y con los principiados.

---

(1) In II Sent., d.38, q.1, a.4.

(2) Cfr. In I Anal. Post., lect.36.

D. LOS TIPOS DE ORDEN

No pretendemos una clasificación exhaustiva de las modalidades del orden, sino únicamente dar unas líneas generales convenientes para la comprensión del orden cósmico.

Siendo todas las relaciones susceptibles de ordenarse, nuestra división podría tomarse a partir de los tipos de relaciones. Pero parece más eficaz determinar el orden según los tipos de principios. "Como el principio se dice de muchos modos (por ej., según el lugar, como el punto; según el intelecto, como el principio de una demostración; o según cada una de las causas), así también sucede con el orden" (1). Prescindamos por el momento del ordo cognitionis, según el cual decimos que algo es previo o posterior gnoseológicamente, en virtud de un principio noético (2).

En el orden real, el principio puede ser simplemente el primero de una jerarquía o una serie, sin implicar ninguna comunicación causal, o bien puede incluir un influjo causal. "El nombre de principio implica un cierto orden, pero el nombre de causa supone un determinado influjo en el ser del causado" (3). Algunas veces Santo Tomás contrapone las relaciones de "puro orden" con las relaciones causales, como cuando afirma que "el nombre de principio lo utilizamos también en aquellas cosas que no tienen una diferencia de este tipo (se refiere a la distinción causa-efecto), sino sólo según cierto orden, como cuando decimos que el punto es el principio de la línea, o que la primera sección de una línea es su principio" (4).

---

(1) S. Th., I, q.42, a.3.

(2) Cfr. para este tema, In V Metaph., lect.13.

(3) In V Metaph., lect.1.

(4) S.Th., I, q.33, a.1, ad 1.

1. La situación espacial

El orden espacio-temporal pertenece al grupo de los órdenes no-causales. Nuestro conocimiento primero y más inmediato del orden, que arranca de lo sensible, se refiere al orden espacial y al movimiento local (1); principio connota primariamente para nosotros el punto inicial de una trayectoria local (2). Existe una conexión consecuencial entre los órdenes de magnitudo-motus-tempus: el orden temporal es consecuencia del orden del movimiento, y éste sigue al orden de la magnitud dimensiva (3). El comienzo no se ha de entender kantianamente como abocado sólo al ámbito temporal, pues la consecución espacial y la numérica de suyo no implican tiempo.

La principialidad del orden espacial, ¿es real o depende de una convención humana? Por una parte, la dimensión es un accidente cuyo principio causal es la substancia, que es un prius respecto de la cantidad. Por otro lado, el principio real de las diversas relaciones espaciales parece que es la extensión propia y única de cada substancia corpórea (su volumen), que por división en partes potenciales engendra las diversas relaciones geométricas, y por adición engendra la multiplicidad discreta (o si se mira desde otro punto de vista, la cantidad discreta surge por división actual del continuo). En otras palabras, el principio de la cantidad es el unum, la misma unidad dimensiva de cada cuerpo.

Normalmente determinamos las relaciones espaciales según puntos de referencia convencionales. Así decimos que

---

(1) "Ordo qui attenditur secundum prius et posterius in magnitudine est prius nobis notus" (In V Metaph., lect.1). "Secundum id quod primo nobis notus, est ordo inventus in motu locali, eo quod ille motus est sensui manifestior" (ibid.).

(2) Cfr. ibid.

(3) "Sunt autem trium rerum ordines sese consequentes; scilicet magnitudinis, motus et temporis. Nam secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu; et secundum prius et posterius in motu est prius et posterius in tempore" (ibid.).

"algo es primero según el lugar, porque está más cercano a un determinado sitio, sea que este sitio se tome de un punto medio de alguna magnitud, o de algún extremo" (1). Las relaciones cerca-lejos son determinaciones reales de las distancias, aunque el procedimiento de medida lo escoge el hombre.

Más ampliamente, la magnitud, su configuración, su tamaño con relación a otras, y las distancias consiguientes, son propiedades reales y no producto de nuestro pensamiento. Según el tamaño surgen las relaciones básicas de igual, mayor y menor; la localización produce el estar en o fuera de otro, junto o separado de otro, así como entre dos cuerpos; la grandeza o pequeñez de la distancia o separación determina a su vez las relaciones cerca-lejos.

La cantidad incluye de por sí un ordo partium in toto, una distribución del todo extenso según la cual cada parte asume una positio o sitio concreto. Pero el término posición espacial tiene muchos sentidos: localización, distancia, etc., según las muy variadas relaciones espaciales.

Más problemático es el caso de las posiciones debidas a las tres dimensiones del extenso: longitud, latitud y profundidad. Las seis posiciones correspondientes son el arriba-abajo, delante-atrás y derecha-izquierda. La solución aristotélica al respecto no es del todo definida. En el De Caelo afirma que estas determinaciones son reales sólo en los seres vivientes, cuya estructura diferenciada y sus movimientos espontáneos permiten hablar de un arriba, abajo, etc. reales; en los seres inanimados tales diferencias son inexistentes, y se dicen sólo con relación al hombre: "en los cuerpos inanimados -resume Santo Tomás-, que tienen un propio principio de movimiento, existen tales diferencias posicionales según las potencias (virtutes) determinadas de sus partes, y no sólo según su relación con nosotros, como

(1) In V Metaph., lect.13.

sucede con los cuerpos inanimados" (1). En la Física dice que esas relaciones son convencionales en una consideración matemática abstracta, pero que en el orden real las posiciones son secundum naturam (2).

Evidentemente estas posiciones en abstracto se producen a partir de un sistema de referencia escogido por el hombre: algo está arriba de otra cosa según un principio fijo que delimite lo superior y lo inferior. De lo contrario nada permite determinar, por ejemplo, si la cara de un dado está delante, detrás, etc. de otra.

Pero Aristóteles sugiere con razón que tales relaciones tienen un significado físico y no puramente matemático que puede radicar en el hombre o en las fuerzas y movimientos de la naturaleza. Adelante es hacia donde naturalmente mira el sentido de la vista. A mi juicio, arriba es el sentido opuesto a la atracción gravitatoria, y por consiguiente esta denominación se invalida si desaparece la gravedad o si se ejerce en todas las direcciones (3). "El arriba y abajo, y las demás diferencias posicionales -delante y atrás, derecha e izquierda- en algunos cuerpos se distinguen según la naturaleza, y en otros sólo por su posición respecto a nosotros. En las cosas que tienen determinadas partes que por naturaleza son principios de algunos movimientos, estas posiciones se distinguen naturalmente (...) Abajo es el lugar hacia donde caen naturalmente los cuerpos pesados (...) En las cosas

---

(1) In II De Caelo et Mundo, lect.3. "In huiusmodi corporibus (inanimados) dicimus sursum et deorsum, et dextrum et sinistrum, et similiter ante et retro, solum per comparationem ad nos" (ibid., lect.2). En base a esto Aristóteles sostiene que las posiciones celestes son reales, pues piensa que el cielo está animado.

(2) "Huiusmodi autem distantiae determinantur in universo secundum naturam, et non solum quoad nos (...) In eis (objetos matemáticos) non est positio secundum naturam; sed solum secundum intellectum" (In IV Phys., lect.1). Cfr. In V Phys., lect.8, para la aplicación de las seis relaciones a la estructura del cuerpo humano.

(3) La afirmación de que "según la gravedad o liviandad se determina el sitio de los cuerpos en el universo" (In de Coe-

que carecen de una parte determinada como principio o término de un determinado movimiento, esas diferencias posicionales no son naturales, sino que sólo se determian respecto a nosotros (...) Y así la misma columna se dice derecha o izquierda, según que esté a la izquierda o derecha del hombre" (1).

La derecha o izquierda,como partes opuestas de un orden simétrico, son posiciones establecidas respecto a nuestra personal derecha e izquierda, que nos acompañan invariablemente sea cual sea nuestra posición externa en el universo. Su fundamento físico radica en la bilateralidad simétrica de la figura corporal de los animales superiores y especialmente del hombre. Pero la única diferencia formal entre la derecha y la izquierda es la posición inversa de las figuras respectivas, como la diferencia que existe entre el orden ABC y CBA. Por eso, "no existe diferencia intrínseca, no hay polaridad entre la derecha y la izquierda. Se requiere un acto arbitrario de elección para decidir cuál será la izquierda y cuál la derecha. Pero una vez que se ha hecho la elección para un cuerpo, queda determinada para todos los otros cuerpos" (2).

Otro sentido de la posición corresponde al predicamento <u>situs</u>, o posición de la figura (en el) cuerpo extenso. El <u>situs</u> es el orden intrínseco de las partes de una figura corpórea, que se modifica si unas partes se mueven con independencia de otras, por articulación (p.ej., sentarse), no bastando un simple crecimiento o disminución proporcional. Llamemos <u>interna</u> a esta posición o "postura", para distinguirla de la posición <u>externa</u> que se determina con relación a los cuerpos circundantes, y que cambia con la traslación (3). Puesto que

---

<u>lo et Mundo</u>, proemium) puede interpretarse correctamente en un contexto moderno.

(1) <u>In II de Anima</u>, lect.8.

(2) J. CRUZ CRUZ, <u>Simetría...</u>, p.42.

(3) Explica Santo Tomás que según los atomistas las diferencias entre los átomos se debían a su figura , orden y posi

el mundo no se localiza, su posición sólo puede consistir en una disposición interna. Recordemos de todos modos los diversos posibles sentidos de posición en base a las distintas relaciones espaciales.

Si un cuerpo gira como un todo, modificando su dirección según el espacio tridimensional, no podemos decir que cambie su posición interna. Sin embargo, respecto a las seis posiciones direccionales en este caso hemos de tener en cuenta los matices indicados más arriba: por ejemplo, un giro puede hacer que la parte izquierda de un ente corpóreo pase a la derecha, pero no en el caso del cuerpo humano (1).

2. Orden dinámico y orden substancial

El orden espacio-temporal, manteniendo su especificidad propia, responde siempre a alguna principalidad causal o substancial. Si ordenamos una serie de coches en movimiento por una avenida, debemos someternos al espacio disponible, a sus estructuras, pero en función de una finalidad extrínseca a la mera disposición local y cinemática; esa finalidad -permitir que cada coche llegue rápidamente y sin impedimento a su meta- dirige como por encima la ordenación espacial. De un modo semejante, al distribuir en diversos sitios a los jugadores de un equipo deportivo, intentamos conseguir un adecuado ordo agentium, colocando a cada uno en el lugar más conveniente para que pueda ejecutar una serie de operaciones en el contexto de la acción del conjunto.

---

ción: con el ejemplo de las letras, como A difiere de N por su figura, AN de NA por su orden, y N y Z por su posición (cfr. In I Metaph., lect.17). Aquí orden indica posición direccional entre diversos cuerpos: en AN la A está a la izquierda de la N; la posición que diferencia la N de la Z es externa y direccional.

(1) Las posiciones que obedecen a un giro evidentemente son superponibles (por ej., p y q). Las que resultan de una ordenación interna pueden no serlo (como sucede con la mano izquierda y derecha). Con letras simbólicas podemos decir que

La causa produce orden, y "de cualquier causa se deriva algún orden en sus efectos"(1). La causa no es un simple inicio, sino un principio activo que por naturaleza precede a sus efectos. Ordenar un comlejo de actividades es agruparlas de modo que las causas primeras actúen y así se ponga en marcha el movimiento entero de ese complejo. Para ello es necesario distribuir las funciones, contar con los instrumentos, jerarquizar las acciones, determinar los tiempos de actuación, etc. El dinamismo del orden depende de la conexión entre las causas agentes y finales.

En cualquier proceso activo la primera causa es la finalidad. Ahora sí podemos entender por qué parecía en un primer momento que el orden se definía exclusivamente por la relación al fin. En todos los casos prácticos, efectivamente, el orden que tenemos en cuenta es el dinámico, cuya inteligibilidad nace de la causa final(2). Si nos encontramos con una máquina rara y muy complicada, comenzando a examinar en detalle sus partes, la meta principal de nuestra investigación será conocer para qué sirve; aun en el supuesto de que no logremos averiguarlo, nada nos autoriza a pensar que esa máquina carezca de una finalidad. Supongamos que por fin descubrimos su utilidad: "nuestro conocimiento corresponderá entonces al del maquinista, pero el proceso se ha invertido. Lo primero que vino a su mente fue la idea, digamos de una máquina de alta velocidad. A continuación él pensó en la estructuración de las partes, procuró los materiales, organizó las partes de acuerdo con su plan y las conectó una con otras. Nosotros, por el contrario, empezamos por examinar la estructura y, si es necesario, la naturaleza de los

---

la superponibilidad responde a la ordenación ZAZ cuya inversa es idéntica, mientras que la no-superponibilidad responde al orden ABZ, no coincidente con su inversión ZBA.

(1) *S.Th.*, I, q.105, a.6.

(2) "The order, therefore, which is based on the causal relation involves the element of good: 'omne agens agit propter bonum'". E. PACE, *The Concept of Order...*, p.65.

Addenda a p. 85

(luego)

(1) Problema de porqué la mano izq. y derecha, siendo simétricas, no son superponibles.

Respuesta: no hay que ver la simetría como consecuencia de un "giro" alrededor de un eje — Hay simetría si una misma figura se repite en otro sentido, respecto de un punto, eje o plano común: ese "otro" sentido es opuesto, y en esta oposición hay 2 sentidos, que por definición son derecha e izquierda, sin más. Así, el cuerpo humano es simétrico, porque su mitad ~~izquierda~~ repite la misma figura que va para la derecha. Sólo cuando esas figuras son planas hay superponibilidad por "giro"; no cuando esas figuras son volúmenes. Decir que "giran" en torno a una 4ª dimensión es una tontería. El efecto de simetría es un efecto "especular": es lo propio del espejo, que repite la misma figura pero "invertida", es decir, el espejo es plano común, y el cuerpo real va, si queremos, "a la izquierda", y el cuerpo reflejado en el espejo "va a la izquierda" —

Letra o escritura: el espejo la refleja "al revés", pero por ser plana, lo q. veo en el espejo es como verla en un papel transparente "del otro lado": hubo giro. —

Yo me veo al espejo: si pudiera "entrar" en ese mundo del espejo, jamás podría "calzar" con mi propia figura = está todo al revés. No puedo calzar un guante derecho en uno izquierdo = posiciones invertidas. — 2 gemelos son superponibles, no simétricos — Cuando yo me veo al espejo, no es como estar ante mi gemelo.

quizá "matemáticamente" pudiera ser cierto, pero no físicamente.

materiales empleados. Terminamos descubriendo su utilidad. En otras palabras, terminamos donde el artesano empezó" (1), en el fin como principio del orden activo.

En el plano del obrar, el criterio de orden se toma del fin. "Para que varios estén ordenados, se requieren dos condiciones: primero, que se ordenen al fin debido, que es principio de todo orden en las cosas que se deben hacer; por eso las cosas que suceden por casualidad, sin ninguna intención hacia un fin, o que no se hacen seriamente sino por juego, decimos que se hacen desordenadamente. Segundo, es preciso que lo que se ordena al fin, esté proporcionado a él; y de esto se sigue que el criterio de los medios (ratio eorum quae sunt ad finem) se toma del fin, como el criterio para hacer una sierra se toma del cortar, que es su fin" (2).

¿Existe algún orden anterior al dinámico, al ordo causarum, que sirva de fundamento último de los diversos órdenes operativos? La respuesta nos viene dada si consideramos que las cosas actúan en virtud de su naturaleza, y no al revés. Por eso en toda ordenación activa es imprescindible conocer comparativamente las propiedades de cada uno de los integrantes del orden, para poder asignarles su función apropiada. Si deseamos distribuir ordenadamente un conjunto de profesores en un colegio, es necesario conocer sus aptitudes y su grado de competencia profesional. En otras palabras, existe un orden de las cosas en atención a sus propiedades, y más profundamente un orden substancial, según la naturaleza de cada cosa, del que se sigue el orden causal.

Pero, ¿en qué puede consistir el orden de las cosas según su naturaleza? Existirá tal orden en la medida en que sea posible situar unas cosas con prioridad a otras,

---

(1) Ibid., p. 66.

(2) S.Th., I-II, q.102, a.1. Cfr. R. MARIMON BATLLO, Orden natural y sobrenatural en Santo Tomás de Aquino, "Sapientia", Buenos Aires, n. 127, pp. 17-38.

no ya por su actuación, sino por sus aspectos constitutivos. Una ordenación de este tipo es necesariamente gradual, es decir, consistirá en un ordenamiento según escalones de perfección. Esto no puede realizarse entre los individuos de una especie, porque entre ellos no se da un orden natural constitutivo. A nivel profundo entre los entes, el orden natural de lo perfecto-imperfecto sólo se da entre las diversas especies. "El orden de naturaleza entre varios se puede considerar de doble modo: uno, según el grado de dignidad, como cuando decimos que los ángeles son intermedios entre los hombres y Dios; otro modo, según la razón de causalidad, como cuando hablamos de una causa intermedia entre la primera causa y el último efecto. Y este segundo orden de algún modo resulta del primero" (1).

Entonces, ¿las cosas tienen determinados fines porque tienen una naturaleza, o su naturaleza responde a un fin previo? No caemos en un círculo vicioso, porque esas dos alternativas se mueven en diversos planos. Los entes están dirigidos a un fin, intrínsecamente por su naturaleza y extrínsecamente por el que les dio la naturaleza, el Creador; por tanto, es previo el fin del Creador, que es El mismo. El orden estático de perfecciones del mundo responde a la causalidad divina, pero a su vez Dios crea libremente porque es el Ser subsistente. En una consideración operativa el prius corresponde a las causas, y ante todo a la causa final; pero en una consideración constitutiva fundamentante, el prius corresponde al ser, a la perfectio essendi.

Otro interesante punto en el estudio de los procesos causales es la relación entre lo perfecto y lo imperfecto. La causa unívoca (un hombre engendra otro hombre) no produce un salto de imperfección a perfección, o viceversa. Siempre que ese salto o bien "caída" se producen, interviene

(1) S.Th., III, q.6, a.1.

una causa análoga, como cuando Dios crea el universo, o el alma organiza el cuerpo, o un hombre fabrica un artefacto. ¿Qué es prius en este contexto, lo imperfecto o lo perfecto? La respuesta debe atender al hecho de que "existe un doble orden, uno temporal y otro por naturaleza" (1). Según el orden natural, lo perfecto es previo a lo imperfecto, el acto a la potencia: por ejemplo, un ingeniero es previo al puente que construye; sin embargo, observamos que en el proceso de construcción de ese puente, éste primero reviste una forma imperfecta, y sólo al final se perfecciona: es el ordo generationis, o también el orden temporal, en el que lo potencial y lo imperfecto avanzan hacia el acto perfecto. De todos modos, universalmente y en absoluto la perfección es previa incluso temporalmente, pues antes del puente existe el edificador: el proceso de la potencia al acto exige la preexistencia de otro ente en acto (2).

En los casos indicados, el orden temporal es una evolución hacia lo perfecto debido a que sólo se considera la causa material, cuyo orden característico es la dirección que va desde lo imperfecto hacia lo perfecto: al observar cómo crece un viviente, vemos únicamente cómo la materia se va organizando cada vez mejor, adquiriendo una perfección formal cada vez más plenamente poseída. En cambio, el orden característico de las causas agente, final y formal, situadas en la línea del acto, si la causalidad es analógica procederá desde lo perfecto hacia lo imperfecto (3): en un complejo de fines, el primero intentado es el último fin, como en un despliegue de actividades primero se piensa en lo que se pretende. Y en una serie de causas agentes ordenadas, la primera que actúa propiamente es la princi-

---

(1) Ibid. Cfr. S.Th., I, q.77, a.4.

(2) Cfr. De Spe, q.un., a.3; S.Th., I-II, q.62, a.4.

(3) Cfr. Quodl., V, q.10, a.1.

pal, como en una operación jerarquizada las decisiones originarias competen a los jefes, y a partir de éstas se desenvuelve todo el trabajo.

3. Orden intencional

Pese a su ser debilísimo, "el orden más principalmente se encuentra en las mismas cosas, y de ellas se deriva a nuestro conocimiento" (1). Es igualmente verdad que nuestra mente, al formar la idea del orden, puede inventar órdenes donde no los hay (por ejemplo, el individuo desconfiado que estima que varios conspiran contra él). Dado nuestro modo de conocer falible, es necesario distinguir entre un ordo realis y un ordo imaginarius.

Los diversos tipos de orden puramente de razón coinciden con las relaciones de razón. "Así como la relación real consiste en el orden de una cosa a otra, la relación de razón consiste en el orden entre conceptos (...) Y esto sucede cuando algunas cosas que entre sí no guardan un orden, se entienden bajo algún orden, aun cuando el intelecto no suponga que efectivamente tienen ese orden, pues en ese caso caería en la falsedad" (2). Estos órdenes son los siguientes:

1) Las relaciones lógicas, que se atribuyen a las cosas en cuanto conocidas. Este orden es puesto por el entendimiento cuando considera la conexión de sus ideas con las cosas (por ej., el vínculo del universal con sus predicados reales), o las relaciones entre las ideas (por ej., entre un género y sus especies). El orden entre los signos pertenece también a este grupo: la serie del abecedario es una ordenación convencional de la razón entre las letras (3).

---

(1) S.Th., II-II, q.26, a.1, ad 2.

(2) De Pot., q.7, a.11.

(3) Leonard J. ESLICK encuentra en los juicios una expresión de la unidad de lo múltiple del orden natural: "any judgment whereby we predicate a universal of a subject is

2) Las relaciones de razón que no resultan de la autorreflexión lógica, sino que se producen en nuestro conocimiento directo de las cosas, pero de modo que el intelecto sin engañarse añade una referencia a otra cosa, inexistente en la realidad. Pueden distinguirse varios tipos:

a) Relaciones entre seres irreales (por ejemplo, entre sucesos futuros), o al menos sin que uno de ellos lo sea (por ej., la relación del presente con el futuro).

b) Relaciones inexistentes entre seres reales: por ejemplo, la relación de derecha a izquierda en una columna.

c) Relaciones reales sólo en un sentido, pero de razón en sentido inverso. Así, el orden del cognoscente a lo conocido es real, pero al captarlo podemos referir lo conocido al cognoscente, siendo irreal esta última relación, pues lo conocido no depende del que conoce.

d) La relación de identidad consigo mismo, que surge al considerar dos veces una misma entidad, enlazando ambos momentos.

E. EL ORDEN COMO COMPLEMENTO DEL ENTE

Una vez analizado el orden y sus articulaciones, es necesario situarlo en el ámbito del ente. El orden es solamente una relación y un accidente, no siendo por tanto la perfección más profunda de las cosas; existen estratos más básicos que soportan el orden. Si el concepto de orden, como dijimos, sobrevivió en la filosofía moderna, cabe añadir que muchas veces el orden se erigió en norma absoluta

---

an assertion of some sort of unity of nature, of some intelligible order in the world" (The thomistic doctrine of the unity of creation, "The New Scholasticism", Washington, XIII, 1930, p. 49).

interpretativa de la realidad (aunque en este caso no se trate de un orden verdadero), en la medida en que la crítica moderna a la noción de substancia redujo la realidad a estructuras y conjuntos relacionales. Lo único que aquí queda del orden es la relación, pues se ha perdido el criterio ordenador que procede del principio; en todo caso, ese principio se subjetiviza, transformándose en el postulado de la conciencia como radicalidad mensurante del orden general.

1. Orden y substancialidad

La misma relación de la criatura con Dios, que indudablemente es la relación más importante, "se fundamenta en el ser de la criatura" (1). El orden puede nacer sobre la base de un ente ya constituido: "para que varios tengan orden, es necesario que cada uno de ellos sea ente, que sean distintos (pues no hay orden de lo mismo respecto de lo mismo), y que cada uno sea ordenable al otro" (2). Esto no es una simple exigencia lógica: la misma naturaleza de las cosas produce el orden, como tendencia al fin, como núcleo originario del que surgen los procesos dinámicos y las relaciones consiguientes.

Los órdenes artificiales, cognoscitivos, etc. arraigan en el terreno sólido del orden natural: "ninguna cosa natural, ni nada de lo que naturalmente conviene a las cosas, puede estar privado de orden, porque la causa de la

(1) De quatuor oppositis. No porque Dios cree sobre la base de un ser previo (que sería contradictorio), sino porque el ente ya creado, en cuanto tal se relaciona con Dios Creador (creatio passive sumpta), según una relación que, siendo real, es accidente. Cfr. C. CARDONA, La ordenación de la criatura a Dios como fundamento de la moral, "Scripta Theologica", Pamplona, vol.9, fasc.2, 1979, pp. 801-824.

(2) De Pot., q.7, a.11

ordenación es la naturaleza. Observamos que en todas sus obras la naturaleza procede ordenadamente, de una cosa a otra (*de uno in aliud*); por consiguiente, lo que no tiene ningún orden, no actúa según la naturaleza, ni puede tomarse como principio" (1). El desorden es antinatural, puesto que contraría el modo de obrar de los fenómenos naturales. "El hecho de que algo sea desordenado no significa sino que es extraño a lo natural (*praeter naturam*). En las cosas sensibles es manifiesto que el orden radica en la naturaleza propia de las cosas, pues es en virtud de la naturaleza que cada cosa se inclina hacia algo determinado. Esta inclinación constituye precisamente el orden de las cosas sensibles; por el contrario, decimos que algo actúa o se mueve desordenadamente, cuando lo hace no en virtud del impulso de su propia naturaleza" (2). Incluso el desorden moral o el desorden técnico son antinaturales, puesto que el obrar del hombre tiene en la naturaleza su fundamento: el pecado, el error, el descuido del artista en su trabajo se oponen a la tendencia de la naturaleza.

Pero la naturaleza no *es* orden. En otras palabras, puede haber orden sólo como conjunción de cosas provistas de cualidades, propiedades y una naturaleza. El carácter relativo de las cosas se basa en su carácter absoluto, que viene dado por su substancialidad (3). Santo Tomás comenta la frase aristotélica de que "no hay orden en la substancia" (*ordo non est in substantia*), diciendo que aunque en una definición entran en juego varios elementos, "no puede

---

(1) *In VIII Phys.*, lect. 3.

(2) *In III de Caelo et Mundo*, lect. 6.

(3) Entendemos aquí *absoluto* como lo que no se define por su relación a otra cosa, aunque de hecho pueda implicar relaciones necesarias: por ej., el ente no se define por su relación a Dios, pero en cuanto tal implica una *relatio ad Deum*. Definir las cosas esencialmente por relaciones, equivale a destruir la realidad de la esencia. Cfr. para este tema, KREMPEL, *La doctrine de la relation...*, pp. 54-61.

decirse por esto que en la substancia de la cosa exista un orden. Pues no puede decirse que dentro de la substancia esto sea anterior y esto otro posterior, pues la substancia es toda simultáneamente y no por sucesión, salvo la esencia de algunas realidades defectuosas, como el movimiento y el tiempo" (1). La esencia de las cosas no es una combinación de elementos; aún si fuera así, habría que definir esos elementos, y por tanto siempre encontraríamos algo absoluto y simple, intrínseco a las cosas y fundamento de las combinaciones resultantes.

2. Orden y trascendentales

La substancia se sitúa pues en el aspecto absoluto de las cosas, y el orden en su aspecto relativo. Su mutua unión se expresa en el siguiente texto: "toda criatura subsiste en su ser, tiene una forma por la que se determina en una especie, y posee un orden hacia otra cosa" (2). Esse, forma y ordo son como tres jalones de la criatura, que señalan su asentamiento y despliegue en la realidad. Por el ser la cosa es substancia, adquiriendo consistencia real; por la forma su subsistencia en el ser se mide y se discierne según una modalidad particular; por el orden, en fin, las cosas se relacionan unas con otras y tienden a las perfecciones que están fuera de ellas mismas.

En este sentido, el orden se puede contemplar o como accidente, o como la respectividad a otra cosa. "En cuanto es accidente, tiene la característica de radicar en un sujeto; pero no en cuanto es relación u orden: en este último

---

(1) In VII Metaph., lect. 12.

(2) S.Th., I, q.45, a.7. Los tres aspectos, según Agustín y Tomás de Aquino, constituyen vestigios de la Trinidad en las criaturas: el esse corresponde al Padre, la forma al Verbo, y el ordo al Espíritu Santo (el orden supone la dirección al bien, el amor naturalis, y por esto representa el Amor Subsistente que es la tercera Persona de la Trinidad).

aspecto, se caracteriza por el ad aliud, como pasando a otra cosa, y como siendo en cierto modo un complemento de esa otra cosa. De este modo la relación es algo inherente, pero no por el hecho mismo de ser relación" (1). Palabras audaces, en las que se observa que si bien el orden se funda en aspectos intrínsecos del sujeto ordenado, como tal no supone una perfección interior, sino el trascender o el "comunicar" con otra cosa, casi como formando parte de esa entidad ajena.

Siendo accidente, el orden no es el mismo ser de las cosas finitas, y por consiguiente no puede considerarse un trascendental, y esto no se opone al hecho de que el orden sea inseparable de las cosas, pues es un accidente necesario (2). Es verdad que en el seno de Dios Trino existe orden, porque las Personas divinas son relaciones subsistentes, pero se trata de un orden que se identifica con el ser absoluto y que ya no es un accidente. "Es imposible identificar en la criatura el ser y la relación -cualquiera que ésta sea-, y menos aún identificarla con la esencia: en las criaturas ninguna relación es realmente substancia. A diferencia de lo que sucede en Dios, el ser de la relación en las criaturas es siempre un ser accidental" (3).

De todas maneras, el orden tomado genéricamente como relación o en alguna de sus manifestaciones más específicas es una expresión necesaria del ente creado, y por eso puede aproximarse a los trascendentales desde distintos puntos de vista, como ahora veremos (4).

---

(1) De Pot., q.7, a.9, ad 7.

(2) No nos parece acertada la afirmación de P. TOCCAFONDI de que el orden es un trascendental, y de que Dios sería "Orden subsistente" (cfr. La filosofia come scienza dell'universalità e necessità dell'ordine, "Angelicum", 19, fasc. 1 (1942) pp. 13 y 27).

(3) C. CARDONA, La ordenación de la criatura..., pp. 814-815. En este breve pero profundo estudio se encuentra un desarrollo del tema del orden como relación, presupuesto necesario para todo análisis del ordo universi.

(4) KRINGS hace notar que el orden aparece en la deducción

a) Unidad

El orden integra en una unidad las cosas múltiples, al entrelazar unas con otras. "La definición más habitual de orden es: unidad en la variedad, reducción de una multiplicidad a la unidad (...) Armonía, unidad de un conjunto: las notas de música forman un acorde, una melodía; la falsa nota rompe la unidad. Ninguna nota es falsa tomada ella misma; es falsa cuando no concuerda con las otras que forman un conjunto"(1). Incluso el orden más estático, como el constituido por las relaciones de semejanza, introduce una comunidad entre las cosas múltiples, evitando su dispersión. Los entes diversos no pueden unirse más que por el orden.

El ente singular compuesto por una multiplicidad de elementos es también unificado por el orden. "Todo en el hombre está sometido a las exigencias del orden, porque todo en él es multiplicidad (...) Toda la vida del hombre, toda su actividad está sometida a las leyes del tiempo y del espacio. La vida del hombre es sucesión en el tiempo, dispersión en el espacio. El va de una hora a otra, y de un lugar a otro. Y el problema de su vida es que esta sucesión y dispersión alcancen a ser una obra, una vida, un todo" (2). Sin orden los aspectos múltiples quedarían aislados, fragmentados, y no podría realizarse la exigencia de unidad indivisa en el ámbito del ser dividido o del ser creatural.

b) Bondad

El orden, particularmente el orden dinámico, es lo que

del bonum y el verum, trascendentales del ente in ordine ad aliud (cfr. H. KRINGS, Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee, Halle 1941)

(1) J. LECLERCQ, La vie en ordre, IV, Casterman, París 1947, p.11.

(2) Ibid., pp.13-14.

conduce unas cosas hacia otras, dándoles la añadidura de la bondad.

Para la doctrina agustiniana de los vestigios de la Trinidad en el universo, el orden creado es una expresión del amor de Dios, y por tanto es como una señal del Espíritu Santo: ordo vero demonstrat amorem, el orden universal muestra el amor del Creador (1). En este contexto, el orden se inscribe en el trascendental de la bondad, "pertenece a la razón de bien" (2), permitiendo el complemento de las cosas en su perfección de ser: no es el mero complejo de relaciones entre las cosas, sino la prolongación de las perfecciones individuales en la armonía universal. "La perfección y el bien de las cosas que existen fuera del alma no sólo se produce según lo que absolutamente inhiere en las cosas, sino también según el orden de unas con otras" (3). En cierto sentido el bien está en el mismo orden, pues aunque las cosas con su ser ya son amables y buenas, sólo en la ordenación a su finalidad trascendente alcanzan la definitiva plenitudo essendi correspondiente a su naturaleza.

No significa esto que el bien se identifique sin más con el orden, pues toda perfección en el ser implica bondad y razón de apetibilidad. "Entre estos tres aspectos que pone San Agustín, el último de ellos, que es el orden, es la respectividad (respectus) implicada en el nombre de bien. Los otros dos, la especie y el modo, causan ese respecto" (4). Pero el orden -no cualquier orden, sino el dinámico que re-

---

(1) SAN AGUSTIN, De Trin., XI, 11-8, P.L., t.42, 998.

(2) In de Div.Nom., IV, lect.22.

(3) De Pot., q.7, a.9.

(4) De Ver., q.21, a.6. La tríada esta vez es "modo, especie y orden". Según la interpretación tomista, el modus se refiere al ser de las cosas.

fiere las cosas a su fin- es el camino para el último perfeccionamiento de las cosas. De ahí que "el ente se dice de modo absoluto, pero el bien también consiste en el orden, pues algo se dice bueno no sólo porque es fin, o porque obtiene el fin: si algo aún no alcanzó el fin, mientras esté ordenado a él, por eso mismo se dice bueno" (1). Esto significa que tampoco el orden consiste en el fin último, ni siquiera en la posesión del fin último: sólo se quiere decir que el orden es el camino obligado para alcanzar el fin. La posesión subjetiva del fin debe consistir en algo intrínseco, que para la criatura espiritual es el conocimiento y el amor de Dios (2). Ponerse en camino para el fin es ordenarse a él y, por el contrario, descaminarse es un desorden (el pecado es una deordinatio respecto del fin).

Con estos matices, puede afirmarse que "en todas las cosas el bien consiste en un cierto orden, en cuanto las cosas se ayudan entre sí y se ordenan al fin" (3). Más aún, para el tema que nos ocupa, "el bien del universo puede considerarse como un cierto orden" (4), del que vamos a tratar en el siguiente capítulo (5).

c) Belleza (6)

Nihil ordinatum quod non sit pulchrum, afirma San Agus

---

(1) C.G., III, 20.

(2) La felicidad no puede consistir en una relación, sino que radica en una operación.

(3) De Subst. Sep., c.14, II.

(4) C.G., I, 85.

(5) Para no alargar estas páginas, prescidimos de la consideración del orden como verum. Las relaciones ordenadas hacen inteligible la multiplicidad, y tienen un estrecho parentesco con la razón, cuyo acto propio es cpatar las referencias de unas cosas a otras.

(6) Cfr. F.J. KCVACH, Die Aesthetik des Thomas von Aquin,

tín (1). La contemplación del orden del universo despierta nuestra admiración y produce una profunda impresión estética, difícil de explicar. El orden se configura como una cierta bondad que atrae fuertemente a nuestro apetito, que gusta contemplarlo, y por eso "es muy deleitable poseer la ciencia de todas las cosas que existen en el mundo, y es sumamente agradable contemplar la ordenación de la Providencia divina" (2).

En el De Regimine Principum el autor comenta a este propósito el conocido texto de la Escritura en el que la Esposa del Cantar de los Cantares se compara metafóricamente a la belleza vigorosa de un ejército preparado para la batalla: pulchra es et decora, filia Ierusalem, terribilis ut castrorum acies ordinata (3). "Las cosas bien ordenadas causan decoro y belleza, produciendo deleite en quien las mira" (4). Pero la emoción estética no es puramente contemplativa, sino que promueve el amor, y en ciertos casos -como sucede con el ejemplo del ejército bien formado- suscita la fortaleza para emprender la lucha: las cosas bellas "fortalecen el corazón, y vuelven el ánimo más audaz para acometer una agresión difícil (...) La belleza levanta el ánimo de tal manera que produce un éxtasis, llevando a no temer ni a acobardarse ante la acción agresiva" (5). El pulchrum es una consecuencia del orden que incide en la afectividad y en la vida práctica. Aun el orden y la belleza puramente exteriores manifiestan una consistencia interna, como un resplandor de la perfección.

En el comentario al De Divinis Nominibus Tomás de Aquino señala la vinculación entre la armonía del cosmos y su

---

Walter De Gruyter & Co., Berlín 1961, para un estudio de la doctrina tomista de la relación entre belleza y orden.

(1) De vera religione, 41, 77: PL 34, 156.

(2) In Ps. 26.

(3) VI, 4.

(4) De Regim. Princ. IV, 27. El texto es de Tolomeo Lucense, que sigue seguramente las líneas doctrinales de su maestro.

(5) Ibid.

belleza universal. En el mundo hay pulchritudo como manifestación de la consonancia entre todas las cosas, que es la adecuada proporción de múltiples aspectos, bien entramados según su situación en el conjunto, su función en la totalidad. La belleza para Santo Tomás consiste primeramente en una cierta proporción, o, en otras palabras, en la armonía y el orden debido. "Pertenece a la razón de belleza (ratio pulchritudinis) la consonancia; todo lo que corresponde a la consonancia es causado por la Belleza divina. Añade Dionisio que en virtud de la Belleza divina se produce la concordia de todas las criaturas racionales, que concuerdan en sus inteligencias al convenir en los mismos conocimientos, y en sus afectos al unirse por la amistad, y alcanzan una común unión (communio) en sus actos o en cualquiera de sus obras exteriores. Universalmente todas las criaturas, respecto de cualquier tipo de unión que tengan, la tienen en virtud de la belleza (ex virtute pulchri)" (1). Se trata evidentemente de la belleza trascendental, que es una expresión de la riqueza del ser: esa belleza causa el orden, aunque materialmente el orden es la causa de lo bello.

La segunda nota de la hermosura es la claridad, la luminosidad o nitidez por la que brillan las perfecciones de las cosas, cuya combinación formará la armonía. Se trata de dos aspectos constitutivos del universo: la armonía del conjunto y el fulgor particular de sus formas: "la forma, de la que depende la razón específica de cada cosa, pertenece a la claridad; el orden al fin, en cambio, corresponde a la consonancia" (2). La claridad no exige que todos los elementos de una obra artística, como es el universo, sean igualmente claros; las obscuridades, las formas imperfectas, si están incorporadas al orden contribuyen a la belleza del conjunto, así como en un organismo se conciertan las funciones importantes y las accesorias.

---

(1) In de Div. Nom., IV, lect.5. Pulchro omnia uniuntur: todo es unido por lo bello (ibid.).

(2) In de Div. Nom., IV, lect. 6.

Forma y orden, cualidad y estructura, son dos aspectos íntimamente asociados en cualquier totalidad bien compuesta. "El mal corporal es la fealdad o la enfermedad, y en ambos existe o un defecto en la forma, o la privación de algún orden. Para la belleza se requiere la claridad de la forma y la conmensuración (commensuratio), que corresponde al orden. La fealdad se sigue de una privación de estos aspectos" (1). La claridad se opone a los defectos de las formas que intervienen en un cuadro, en una composición, como serían unas notas malsonantes en una pieza musical, o los malos actores de una representación teatral. El orden es la acertada conjunción de esos elementos, las relaciones entre los aspectos semejantes (por ej., la simetría), o entre los contrastantes, como la relación entre luz y sombras, lo maravilloso y lo ordinario, lo cómico y lo trágico: este orden se opone a la confusión, a la discordancia de una parte mal proporcionada. Allí donde amenaza una posible nota discordante, donde una mancha puede estropear un cuadro, es señal de que existe una ley de unidad entre elementos múltiples bien concertados.

La tercera condición de la belleza es la integridad, el acabamiento del todo. La armonía no es perfecta si no constituye una cierta totalidad, a la que nada le falta de lo debido: "tres cosas se requieren para la belleza: primero la integridad o perfección, pues las cosas disminuidas o defectuosas son por esto mismo feas; luego, la debida proporción o consonancia; y por último, la claridad" (2). La buena trama de una novela o un discurso no ha de tener baches ni elementos superfluos, sino que la proporción de sus partes debe configurar una totalidad perfecta; incluso el inacabado estético posee cierta integridad en su género, bien distinta de lo inacabado por falta de pericia artística.

---

(1) In de Div. Nom., IV, lect.21.

(2) S.Th., I, q.39, a.8. Cfr. S.Th., I, q.5, a.4, ad 1; II-II, q.145, a.2; q.180, a.2, ad 3; Contra impugnantes Dei cultum et religionem, II, c.6, V.

A los diversos niveles de orden corresponden diversas formas de la belleza. La más alta en el seno de la creación es la misma universalidad de las cosas, el cuadro maravilloso del orden del universo.